Bib.
Commen
John

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

432

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

PAR

F. GODET

TOME PREMIER

PARIS
LIBRAIRIE FRANÇAISE ET ÉTRANGÈRE
25, RUE ROYALE SAINT-HONORÉ
1864

11758

A

MONSIEUR CHARLES PRINCE

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

PROFESSEUR DE PHILOLOGIE AU COLLÉGE DE NEUCHATEL

Mon cher ami,

Plusieurs fois nous avons lu et médité ensemble les pages saintes dont j'offre aujourd'hui à l'Église l'interprétation. A chacune de ces lectures nous nous sommes sentis initiés plus intimement à la connaissance de Celui dont l'historien sacré retrace la vie et les paroles. L'œuvre du Saint-Esprit, promise par Jésus : « *C'est Lui qui me glorifiera,* » s'est accomplie en nous. Christ a été transfiguré devant nos yeux.

Après ce travail commun dans lequel ta pensée et la mienne se sont si souvent fondues en une seule, il me serait impossible à moi-même de distinguer dans cet ouvrage le *mien* du *tien.* Et si je le pouvais, à quoi cela servirait-il? Sur le chemin d'Emmaüs, on ne parle plus que du *sien,* et, comme

les deux pèlerins, on s'écrie : « *Notre cœur ne brûlait-il pas au dedans de nous, quand Il nous parlait en chemin, et qu'Il nous ouvrait les Écritures?* » Permets du moins que, ne pouvant te citer à chaque page, j'associe ton nom au mien, en offrant au public ce produit de ma plume qui est à tant d'égards le fruit de tes lèvres.

Ce n'est pourtant pas que je prétende te rendre responsable des infirmités et des fautes qui se rencontrent certainement dans cet ouvrage, et t'entraîner avec moi devant le tribunal de la critique. Ta solidarité ne doit s'étendre qu'aux bonnes et saines pensées qui peuvent se trouver dans ces lignes, au don céleste reçu en commun, que l'un de nous transmet à l'Église.

Puisse la jeunesse studieuse des églises de France et de Suisse, en vue de laquelle j'ai principalement travaillé, reconnaître, en lisant ce commentaire, ce que j'ai si souvent éprouvé en étudiant le Nouveau Testament avec toi : c'est que la théologie n'a pas d'amie plus fidèle, d'alliée plus sûre, qu'une forte et solide philologie, pour qui les moindres nuances de l'expression deviennent, à chaque mot, la révélation du fond des choses.

Ton ami,

L'AUTEUR.

Neuchâtel, 14 novembre 1863.

PRÉFACE

Il y a, dans l'histoire du monde, deux prodiges devant lesquels s'effacent tous les autres: l'incarnation de la Parole, Jésus-Christ; et celle de l'Esprit, la Bible.

De ces deux miracles, le premier est dévoilé dans toute sa sublimité par l'œuvre de Jean; le second s'y réalise dans toute sa puissance. Aussi dans la crise que subit à cette heure, non la théologie seulement, mais le christianisme, cet évangile est-il devenu le point de mire de l'attaque, comme le foyer de la défense.

Il est résulté de là que, depuis un quart de siècle, le nombre des travaux, études ou commentaires proprement dits, sur le quatrième évangile s'est tellement accru, que ces ouvrages forment désormais une branche spéciale et considérable de la littérature théologique.

L'auteur de ce commentaire, chargé des doubles fonctions du pastorat et de l'enseignement théologique, ne jouit point de loisirs suffisants pour pouvoir embrasser de ses propres yeux un si vaste champ. Par cette raison, et aussi par suite de l'éloignement où il se trouve de toute grande bibliothèque théologique, il lui a été impossible de tout lire, et il doit avouer qu'un assez grand nombre des citations renfermées dans cet ouvrage ne sont que de seconde main.

Mon ambition, d'ailleurs, n'a point été de faire une œuvre d'érudition. Pénétrer dans le caractère et dans le sentiment du Seigneur, découvrir, dans chaque situation, l'émotion intime que trahit sa parole, saisir dans le mouvement de ses discours le battement de son cœur, tel a été mon désir.

Dans la poursuite d'un pareil but, la multitude des livres peut aisément devenir, selon l'expression de l'Ecclésiaste, une vanité, et même une entrave. Je n'offre donc point au lecteur un répertoire exégétique. Je n'ai cité d'ordinaire que les interprétations qui pouvaient peser dans la balance, ou celles dont la réfutation paraissait avoir de l'importance dans la crise que nous traversons. Plutôt que de composer de toutes ces plantes, qui s'offraient à moi, un herbier, je me suis efforcé d'en extraire l'arôme. — Le modèle qui s'est constamment présenté à moi, pour la forme du travail exégétique, a été le commentaire de Lücke.

A côté de cet ouvrage, l'un des plus beaux monuments de la science exégétique de notre temps, les écrits qui m'ont rendu les plus grands services, sont, pour les questions générales, l'ouvrage de Luthardt sur l'évangile de Jean, et, pour les renseignements exégétiques, le commentaire de Meyer. Pour l'intuition de la personne de Jésus, aucun livre ne m'a été plus utile que la *Vie de Jésus* de Lange. Je n'ai pu profiter beaucoup des Pères; l'étude de leurs ouvrages exige un temps qui ne m'est point accordé. Quant aux réformateurs, à Calvin en particulier, il me paraît que leur plus grande gloire, en fait d'exégèse, est d'avoir imprimé à la science l'impulsion puissante en vertu de

laquelle, après quelques siècles, ils se trouvent si complètement dépassés.

On trouvera sans doute la marche de l'exégèse un peu lente, dans ce premier volume. J'ai dû consacrer un temps considérable aux questions critiques et même dogmatiques soulevées aujourd'hui à l'occasion du quatrième évangile. Après avoir payé la majeure partie de ma dette à la critique dans l'étude des premiers chapitres, j'espère marcher d'un pas plus dégagé, et, mettant de côté les préoccupations étrangères à l'étude directe du texte, laisser davantage parler Celui que notre évangile appelle la Parole. Le second volume, qui comprendra le reste de l'évangile et les conclusions critiques, ne dépassera pas, nous l'espérons, le premier en étendue.

Je n'ai point recherché directement l'édification; j'ai tenu à conserver à cet ouvrage un caractère rigoureusement scientifique. Comme cependant les questions ici discutées se posent aujourd'hui pour tous les esprits cultivés et se débattent en quelque sorte au Forum du journalisme, j'ai cru devoir, afin de rendre la lecture de ce commentaire accessible à un plus grand nombre de personnes, ajouter ordinairement aux mots grecs la traduction française.

Au moment où s'imprimaient les premières feuilles de cet ouvrage ont paru deux travaux d'une importance inégale : la *Vie de Jésus* de M. Renan, et deux articles de M. Michel Nicolas dans la *Revue germanique*, 1er avril et 1er juin 1863.

L'ouvrage de M. Renan est l'effort le plus vigoureux

qui ait encore été fait pour réduire la vie de Jésus à des proportions purement naturelles. A chaque siècle l'humanité semble condamnée à recommencer cette tâche; l'apparition inexplicable de Jésus est comme son rocher de Sisyphe. M. Renan a apporté à cette tentative des ressources de talent et d'érudition que ne possédait peut-être au même degré aucun de ses devanciers, et cependant, lui aussi, il a échoué, et il a prouvé par son exemple la vérité de ce qu'il avançait lui-même, il y a peu d'années, quand il disait : « On me proposerait une analyse définitive de Jésus au delà de laquelle il n'y aurait plus rien à chercher, que je la récuserais; sa clarté même serait la meilleure preuve de son insuffisance[1]. » La figure mystérieuse reste debout, indomptée; et le livre de M. Renan, en constatant une fois de plus l'insolubilité du problème ainsi posé, est devenu un excellent traité d'apologétique. La position est et reste celle-ci : Ou bien vous écrirez une vie de Jésus sans avoir le sens de la sainteté — de la sainteté qui est l'essence même de Jésus — et vous serez comme un homme qui n'a pas le sens du beau, devant un tableau de Raphaël : votre livre n'aboutira qu'à une parodie. Ou bien vous posséderez l'organe qui perçoit la sainteté, et vous serez forcé de reconnaître en Jésus un être qui est autre chose que « *chair née de chair*, » et de rompre le cercle de fer du naturalisme.

L'étude de M. Nicolas tend à prouver que le quatrième évangile est l'œuvre du presbytre Jean, qui doit avoir vécu à Éphèse en même temps que l'apôtre. Nous

1. *Études d'histoire religieuse*, p. 200.

examinerons cette hypothèse dans le chapitre de conclusions qui terminera notre ouvrage. Nous dirons seulement ici que M. Nicolas aurait bien fait de commencer par prouver solidement la réalité du personnage auquel il attribue une œuvre de cette importance ; car son existence est contestée, encore à cette heure, par beaucoup de savants[1], et ne repose que sur l'interprétation fort douteuse qu'Eusèbe a donnée de quelques paroles de Papias. M. Nicolas aurait pu se rappeler aussi que les diverses objections élevées par lui contre la composition de notre évangile par l'apôtre Jean retombent toutes sur son hypothèse, puisque, si le presbytre Jean a jamais existé, il devait être, d'après les paroles d'où l'on tire cette conclusion, disciple immédiat de Jésus, témoin des faits racontés et originaire de Palestine, aussi bien que l'apôtre lui-même.

Nous croyons, quant à nous, avec le savant et pieux Lücke, que « notre évangile est un rocher sur lequel s'usera le marteau de la critique avant que de le faire crouler sous ses coups[2]. » Ce rocher est du plus pur cristal; sa pureté fait sa force. Puisse ce commentaire ne pas la ternir; puisse-t-il même contribuer à en faire mieux resplendir l'éclat!

Neuchâtel, 14 novembre 1863.

1. Voir, par exemple, *Leben des Herrn Jesu*, de Riggenbach, p. 56 et suiv.

2. Préface du 2e vol. 3 éd. p. XII.

INTRODUCTION.

CHAPITRE I.

Considérations préliminaires.

Le livre que j'entreprends d'expliquer, est à mes yeux le joyau le plus précieux que possède l'humanité. C'est le portrait d'un être unique, tracé par un peintre unique. En m'exprimant de la sorte, je ne crois pas faire tort aux autres narrations bibliques du ministère de Jésus. Chaque évangile a sa mission spéciale; et chaque évangéliste a reçu le don approprié au but de son œuvre. Pourquoi donc la supériorité de l'un de ces écrits exclurait-elle la perfection relative des trois autres?

Qu'il me soit permis de résumer ici mon sentiment sur l'origine et le but particulier de chacun de nos évangiles canoniques. Je ne démontrerai point; je me bornerai à exposer. Peut-être la preuve ressortira-t-elle de l'accord entre le résultat auquel me paraît conduire l'étude attentive de ces livres, et les faits les mieux constatés du siècle apostolique.

L'évangile de saint Matthieu nous offre le sommaire de la prédication des Douze durant le quart de siècle qu'ils passèrent à Jérusalem après l'Ascension. Jésus y est représenté

comme la consommation de l'ancienne alliance; et la formule: *afin que fût accompli*, que l'on rencontre si fréquemment dans ce livre, pourrait servir d'épigraphe à l'ouvrage entier. La généalogie qui précède le récit, constate le droit de Jésus au trône de David et au titre de descendant promis d'Abraham, par conséquent à la souveraineté messianique : « *Généalogie de Jésus, le Christ, fils de David, fils d'Abraham* » (I, 1). Dans ce premier verset de l'évangile se révèle la tendance de tout le récit. L'auteur va montrer en Jésus le point de convergence de toutes les lignes tracées par l'Ancien Testament, soit dans la loi, soit dans la prophétie, soit dans l'histoire. Les quelques grands discours qui forment le trait saillant de la narration, le présentent successivement comme le suprême législateur, proclamant une loi supérieure même à celle du Sinaï (ch. V—VII); comme le roi en qui réside déjà le royaume des cieux, et de qui il va désormais émaner (ch. XIII); comme le juge qui cite à sa barre les autorités théocratiques, et devant le tribunal duquel comparaîtront bientôt Israël, puis l'Église et le monde entier (ch. XXIII—XXV); comme le souverain enfin qui va régner sur les cieux et sur la terre, et commencer par ses légats la conquête de tous les peuples (ch. XXVIII, 18—20). Ce dernier mot de l'évangile est le pendant du premier : il signale le faîte de l'œuvre messianique et la complète réalisation du programme tracé à l'ouverture du livre. Cet accord entre le commencement et la fin prouve l'unité réfléchie de l'œuvre. Quant à la valeur de l'idée qui remplit ce livre, les interprètes peuvent discuter sans doute l'exactitude exégétique de plusieurs des citations de l'Ancien Testament que l'on y rencontre; la vérité générale de la thèse du premier évangile et la grandeur imposante de la démonstration qui en est donnée, ne peuvent être compromises par ces questions de détail : Jésus est le terme et la consommation

de l'ancienne alliance. Le livre dans lequel fut dévoilée pour la première fois cette vérité, ne fut pas seulement une œuvre littéraire. Sa publication fut un événement, un fait rentrant dans le cours même de l'histoire. L'évangile selon saint Matthieu fut la sommation suprême et comme l'ultimatum de l'Éternel à son ancien peuple; ce fut l'avant-dernier acte de cette grande histoire théocratique dont la ruine de Jérusalem devait, peu d'années après, être le dernier.

Le second évangile n'est point dû à une situation aussi tragique. Il renferme, sous la forme la plus simple, les souvenirs d'un témoin oculaire du ministère de Jésus. Il fait l'effet d'une galerie de tableaux, dans laquelle se trouveraient représentées, sans idée d'ensemble ni ordre systématique, les scènes les plus saisissantes de cette merveilleuse histoire. L'unité de l'œuvre ne consiste point dans une thèse à démontrer : elle réside plutôt dans le vif sentiment d'admiration qu'avait éprouvé jadis le témoin de pareils faits, et auquel il désire associer les lecteurs. Ce sentiment dominant s'exprime dans une série de passages; par exemple, I, 27; 36-37; 45; II, 1-2; 12; VI, 31; VII, 24; IX, 15, etc. Aussi cet évangile se distingue-t-il par la fraîcheur et la vive actualité du récit. Le premier mot du livre ressemble à un éclat subit, dans lequel s'exprime naïvement le ravissement de l'écrivain au souvenir de cet être extraordinaire, de cet homme divin dont il allait retracer l'histoire : « *Commencement de la prédication de la bonne nouvelle par Jésus-Christ, Fils de Dieu.* » Le genre littéraire dont se rapproche le plus l'évangile de Marc, est celui des *Mémoires*. Ce sont de simples récits, tels qu'ils durent sortir de la bouche des familiers de Jésus, et être recueillis à l'époque où déjà s'éclaircissaient les rangs des dépositaires primitifs de ce trésor.

Le troisième évangile doit certainement son origine, aussi bien que le premier, à une situation historique déterminée. Né dans le voisinage de l'apôtre des Gentils, il est en rapport direct avec l'œuvre de ce grand missionnaire. Sans doute l'intuition générale du ministère de Jésus est la même que celle qui règne dans les deux premiers évangiles; mais l'auteur ne s'est pas contenté des matériaux que lui fournissait la tradition apostolique; il a puisé à des sources particulières, il a rassemblé d'antiques documents; il s'est livré à un travail critique. C'est ce qu'indique son préambule I, 1-4, qui rappelle ceux des illustres historiens grecs, et constate une parenté de genre entre leurs écrits et le sien. Luc est le seul historien proprement dit de la vie du Seigneur. Son écrit présente un tableau suivi et gradué du développement humain de Jésus. On suit du regard les progrès de sa personne d'abord, puis ceux de son œuvre. On voit celle-ci grandir; à l'appel des premiers disciples succèdent le choix et la consécration des Douze, bientôt leur première mission, enfin la mission plus ostensible encore des soixante-dix disciples, suivie du grand et dernier voyage à Jérusalem. Le développement spirituel de l'œuvre marche de pair avec son progrès extérieur. Lorsqu'on s'est identifié avec l'esprit vraiment historique de l'œuvre de Luc, on comprend sans peine pourquoi c'est lui qui, entre les quatre évangélistes, a reçu la tâche d'ajouter au tableau du ministère de Jésus celui de l'œuvre des apôtres et de la fondation de l'Église. Le livre des Actes n'est en effet que la continuation du troisième évangile. Depuis l'apparition de l'ange au père de Jean-Baptiste dans le temple de Jérusalem (Luc I) jusqu'à l'arrivée de saint Paul dans la capitale du monde (Act. XXVIII), il y a un développement non interrompu, un progrès constant. L'histoire marche incessamment dans la même direction. L'œuvre de la mission va

s'élargissant de plus en plus. Renfermé d'abord dans la crèche de Bethléem, le salut finit par embrasser le monde entier. L'historien est tellement conscient de l'idée qui dirige sa narration, que les formules par lesquelles il signale les phases du développement de la personne et de l'œuvre de Jésus dans l'évangile (I, 80); II, 40; 52; (III, 18); IV, 15; 37; 44; V, 15-16; VIII, 1; IX, 51; XIII, 22; XVII, 11, etc., se continuent dans le livre des Actes par des formules toutes semblables, qui indiquent les progrès les plus marquants de l'œuvre apostolique et du développement de l'Église : I, 14; II, 41-42; IV, 32 et suiv.; V, 12 et suiv.; 42; VI, 7; IX, 31; XI, 18, etc. Par cette conformité extérieure dans la forme du récit, l'auteur veut faire ressortir la continuité morale, et par là le caractère providentiel et divin de l'œuvre décrite. De cette manière l'édifice construit par saint Paul, au lieu de planer en l'air, reçoit une base et trouve un fondement solide dans le ministère même du Seigneur. Tel est sans doute le sens de ces paroles du prologue de Luc : « *Il m'a semblé bon de t'écrire ces choses par ordre, très-excellent Théophile, afin que tu puisses constater l'inébranlable stabilité des enseignements que tu as reçus* » (I, 4). Théophile était probablement un chrétien païen, un Grec élevé à l'école de Paul. La justification des enseignements qu'il avait reçus, ressortait tout naturellement d'un récit du ministère de Jésus tracé du point de vue où s'est placé Luc. Si le premier évangile démontrait par les prophéties le droit de Jésus à régner sur Israël et sur le monde, le troisième constatait, par la connexion intime entre l'œuvre de Jésus et celle des apôtres, de saint Paul en particulier, le droit des païens au salut par Christ et à la libre entrée dans son royaume.

Saint Jean a écrit à une époque plus avancée du siècle apostolique. Jérusalem n'était plus. L'Église était fondée dans

le monde païen. La plupart des collègues de l'apôtre étaient descendus dans la tombe. Il s'agissait pour lui, non de fonder, mais de maintenir et d'affermir. L'Église comprend-elle bien la grandeur du trésor qui lui a été confié dans ce Christ, objet du témoignage apostolique? Tient-elle sa couronne d'une main assez ferme pour ne point se la laisser enlever? Est-elle, soit pour la connaissance, soit pour la vie, à la hauteur du don qui lui a été fait? Resté presque seul d'entre les apôtres, saint Jean se recueille en face de ces questions. Il recherche au plus profond de ses souvenirs les faits principaux et les discours marquants dans lesquels Jésus lui a révélé, ainsi qu'aux autres fondateurs de l'Église, sa dignité de Messie et sa gloire de Fils de Dieu. *Il s'élance,* selon la magnifique expression de Jérôme, *jusqu'au Verbe;* et, plaçant l'Église sur ce rocher, il la met en état de lutter contre les tempêtes de la persécution et de braver les flots tumultueux et plus redoutables encore de la spéculation humaine, qui commençaient à l'assaillir déjà de son temps. Il ne montre pas, comme saint Luc, le lever et la croissance graduelle de la lumière. Dès le premier mot il la fait briller de tout son éclat; supposant la matière historique déjà connue, il la place dans son vrai jour et fait tomber sur elle le rayon céleste. En racontant il révèle; il montre qu'un vrai apôtre est toujours prophète en même temps que témoin. Aussi son second tome, à lui, si jamais il en écrit un, sera-t-il, non point un complément historique, mais une œuvre prophétique. Après avoir révélé Christ comme l'Alpha dans l'évangile, il le célébrera comme l'Oméga. L'Apocalypse sera la seconde partie de son œuvre, aussi naturellement que les Actes des apôtres furent le second tome de celle de Luc.[1]

1. Nous savons bien qu'en parlant ainsi nous heurtons de front deux des axiomes favoris de la critique moderne. Nous nous réservons d'alléguer plus tard les raisons qui nous empêchent d'admettre que l'Apoca-

S'il est certain que les phases principales de l'histoire apostolique ont été les suivantes : la prédication des Douze dans la Terre-Sainte, la fondation de l'Église chez les Gentils par le ministère de saint Paul, la dispersion des apôtres suivie, bientôt après, de leur disparition successive de la scène du monde, enfin l'explosion dans le sein de l'Église d'une guerre intestine, due à la tentative de la sagesse humaine de faire de la Rédemption la proie de la spéculation, — il ressort du caractère de nos évangiles, tel que nous venons de le constater, que chacun de ces écrits répond à l'une de ces phases et peut en être envisagé comme le monument littéraire. Cette corrélation historique me paraît être le point de départ des preuves particulières que l'on peut donner en faveur de l'authenticité de ces quatre documents.

Le quatrième évangile équivaut à peine à une brochure d'une centaine de pages; il est permis d'affirmer néanmoins que, si ce court document n'existait pas, le cours de l'histoire eût été profondément modifié. « Le moteur de l'histoire, disait Augustin Thierry, c'est la religion[1]. » Sans l'évangile de Jean un courant tout différent eût régné dans les régions supérieures de l'histoire, celles de la religion et de la pensée, et par suite aussi dans les sphères inférieures de l'existence humaine. Sans doute en l'absence de saint Jean nous aurions saint Paul, dont les enseignements sont dans le fond identiques à ceux que renferment les discours du Seigneur dans le quatrième évangile. Plus on étudie les ouvrages de ces deux hommes, plus on est frappé de rencontrer, sous des formes complétement indépendantes

lypse ait été composée avant la ruine de Jérusalem et par un auteur différent de celui du quatrième évangile.

1. Parole citée par le P. Gratry, dans une conférence.

et originales, la même conception de l'Évangile, de la personne de Christ en particulier. Les épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Philippiens seront toujours le meilleur commentaire de l'évangile de Jean. Mais supposé que l'un de ces deux hommes nous manquât, que Paul, par exemple restât seul témoin parfaitement explicite de l'éternelle divinité de Jésus-Christ — c'est bien là le point dont il s'agit — avec quelle facilité ne récuserait-on pas son enseignement! L'apparition du Seigneur par laquelle il doit avoir été converti, serait bientôt réduite à une simple vision, celle-ci à une hallucination ; et la doctrine d'un tel apôtre ne serait plus qu'un produit de sa propre spéculation. Il n'est pas si aisé de se défaire d'un récit suivi et détaillé, tel que celui de saint Jean, et de transformer une pareille histoire en fiction. La conscience religieuse proteste contre la substitution du nom de roman, fût-ce même de roman théologique, à celui d'évangile. Il y a dans les récits de Jean un quelque chose — faut-il l'appeler candeur, sainteté, souffle divin?— qui oblige les âmes droites. Aussi, entre tous les écrits bibliques sur l'origine desquels la critique moderne a jeté le soupçon d'illégitimité, celui-ci est-il le seul qui ait arraché des rétractations à ses adversaires. Eckermann et Schmidt, qui en avaient attaqué l'authenticité à la fin du siècle dernier, retirèrent leurs doutes après les réfutations de Storr et de Süskind[1]. Bretschneider également rétracta bientôt les conclusions auxquelles l'avait conduit son livre des *Probabilia*, et déclara que le but qu'il s'était proposé en le publiant, celui de provoquer une démonstration plus approfondie de l'origine apostolique du quatrième évangile, était maintenant atteint[2]. Strauss lui-même, dans la préface de sa troisième

1. Voir Ebrard, *Kritik der evangel. Geschichte*, 1842, p. 1048.
2. *Ibid.* p. 1049.

édition, à la suite des nombreuses réponses qui lui avaient été faites, déclara *douter de ses doutes*[1]. Et ce ne sont pas tant, j'en suis convaincu, les plaidoiries des avocats, qui ont amené, à diverses reprises, ces résultats remarquables, que l'attitude et la personne même du client. L'évangile de saint Jean se défend par lui-même comme l'innocence outragée. Il *revient*, pour ainsi dire, dans la conscience de ceux qui croyaient en avoir fini avec lui. Et avec le disciple bien-aimé se rélève aussitôt l'apôtre des Gentils. Saint Paul a bien aussi ses garanties propres, tellement qu'à certains égards il peut servir d'appui à son collègue. Mais quelle puissante confirmation ne reçoivent pas ses enseignements de sa parenté spirituelle avec saint Jean! Il était écrit dans la loi : « *Sur la parole de deux témoins toute chose sera constatée.* » Par leur témoignage à la fois concordant et original, Jean et Paul satisfont au vieil adage théocratique, et fondent inébranlablement la foi de l'Église à la divinité de son chef. Renier la parole de ces deux témoins, à laquelle l'Église doit son existence, c'est pour elle se renier elle-même. Et s'il est vrai que leur œuvre n'a pas été la leur, mais celle de Dieu, c'est bien le cas d'appliquer ici l'axiome de Jean-Baptiste : « Celui qui reçoit le témoignage, scelle par là même la véracité de Dieu. »

L'importance décisive du quatrième évangile ne s'est jamais fait sentir aussi puissamment que dans la crise religieuse et

1. Dès l'édition suivante il a « aiguisé de nouveau sa bonne lame » et retire cette demi-rétractation. Mais en échange Ritschl, naguère encore partisan des vues de l'école de Tubingue, s'est prononcé nettement, dans la deuxième édition de son livre *Entstehung der altcath. Kirche*, 1857, en faveur de l'authenticité du quatrième évangile « non-seulement parce qu'il y a de beaucoup plus grandes difficultés à la nier qu'à l'admettre, mais encore parce que l'exposition de l'enseignement de Jésus dans les autres évangiles *réclame*, comme son complément, les discours de Jésus dans celui de Jean » (p. 48).

théologique dont nous sommes les témoins. Aussi cet écrit est-il devenu de nos jours l'objet de l'attention la plus sérieuse et des investigations les plus pénétrantes. Défenseurs et adversaires de l'antique foi évangélique, tous paraissent sentir que c'est ici le palladium, et que le christianisme, tel que le monde l'a connu jusqu'ici, subsiste ou tombe avec ce livre.

Deux hommes, l'un en Allemagne, l'autre en France, peuvent être considérés comme les représentants principaux de la science contemporaine plus ou moins opposée à l'autorité de cet écrit. Baur, dont le travail décisif sur l'évangile de Jean parut en 1844[1], en nia positivement l'authenticité. Dès lors l'école de Tubingue a continué, avec diverses modifications, à soutenir cette thèse, qui détruit du même coup la crédibilité historique de cet écrit. M. Reuss au contraire se prononce, non sans quelques expressions dubitatives; en faveur de l'authenticité de l'écrit attribué à Jean[2]; mais comme, selon ce savant, « ce n'est pas de l'histoire que l'auteur a voulu nous donner, mais de la théologie[3], » et qu'il a voulu simplement « communiquer au monde le *résultat de ses réflexions* sur la personne du Sauveur et sur ses relations avec la communauté des croyants[4] », il est manifeste que, tout en soutenant l'authenticité de l'écrit, M. Reuss renverse la crédibilité générale de son contenu, au moins dans sa partie essentielle, les discours de Jésus. Ces discours ne sont plus, sauf quelques éléments indéterminables, que des compositions libres de saint Jean. C'est à l'une ou à l'autre de ces deux formes que peuvent se ramener toutes les attaques modernes contre l'autorité du quatrième évangile.

1. *Theol. Jahrbücher* de Baur et Zeller. 1844, t. III, 1er, 3e et 4e cahiers.
2. *Die Geschichte der heilig. Schriften des N. T.* 3e éd. 1860. § 226.
3. *Hist. de la théol. chrétienne au siècle apost.* t. II, p. 300.
4. *Ibid.* p. 303.

Au milieu de cette lutte, dans laquelle tout observateur sérieux voit le signal de la crise la plus profonde qu'aient eu à subir le christianisme et l'Église depuis les temps apostoliques, quelle peut être la tâche de l'introduction à un commentaire sur l'évangile de saint Jean? Serait-ce de trancher les questions si sérieusement posées? Non; car il faudrait pour cela anticiper sur les résultats de l'exégèse. Quelque avide que soit l'esprit français de résultats positifs, il importe de laisser avant tout la parole aux textes. Si le livre ne se défendait pas lui-même, il serait inutile de plaider pour lui. Le but de notre introduction sera donc plutôt de poser les questions et de fixer à l'exégèse des points de mire. Nous pourrons bien arriver à la solution préalable des questions historiques relatives aux témoignages traditionnels; mais nous devons renvoyer à un chapitre de conclusions, à la fin de l'ouvrage, la solution de toutes les autres. Ainsi notre introduction, bien loin de ressembler, comme d'ordinaire, à un prononcé de sentence, ne sera qu'une simple ouverture d'enquête. Elle traitera :

1° De l'*authenticité*, au point de vue des témoignages ecclésiastiques;

2° De la personne de l'*auteur* indiqué par la tradition;

3° De l'*écrit*, en prenant pour point de départ les données de la tradition sur les circonstances de sa composition;

4° Du *texte* ou de la conservation de notre évangile depuis son origine.

CHAPITRE II.

L'authenticité.

Les liens qui rattachent le quatrième évangile à la personne de saint Jean, sont de deux sortes. Les uns résultent de l'évangile lui-même; nous devons renoncer à nous en occuper ici. Les autres proviennent de faits étrangers à l'écrit et appartenant au domaine de l'histoire ecclésiastique. Ce sont ces derniers dont nous essaierons, dans cette introduction, d'apprécier la valeur. Cette question a été discutée en Allemagne, dans ces derniers temps, de la manière la plus approfondie. Nous citerons au premier rang, entre les travaux modernes, ceux de Zeller[1], au point de vue de l'école de Tubingue, et ceux de Bleek[2], en faveur de l'authenticité. Je n'ai rien lu dans notre langue qui ne fût un écho soit des travaux allemands antérieurs, soit de ces derniers qui les résument.

Je ne possède point moi-même, je l'avoue, une érudition propre, suffisante pour apporter des faits nouveaux dans cette discussion. Mais je m'efforcerai du moins de grouper clairement ceux qui ont été mis au jour jusqu'ici, et de les discuter impartialement.

La première question à examiner est celle-ci : Jusqu'à quel temps remontent les traces positives de l'existence du quatrième évangile, et les indices de l'opinion qui l'attribue à saint Jean? C'est une question de fait. Nous aurons ensuite à rechercher l'explication la plus naturelle des faits constatés par cette étude.

1. *Theol. Jahrb.* 1845, t. IV, 4e cahier.
2. *Beiträge zur Evangelien-Kritik.* 1846. — *Einleitung in das N. T.* 1862.

I.

1. — *Les manuscrits.*

Le texte du quatrième évangile nous a été conservé dans cinq cents manuscrits environ, dont les plus anciens remontent jusqu'au quatrième siècle, et les plus modernes touchent à la découverte de l'imprimerie. Leur patrie ne diffère pas moins que leur date. Ils proviennent des contrées de l'Église les plus distantes. Néanmoins ils s'accordent tous, sans la moindre exception, à attribuer notre quatrième évangile à l'apôtre saint Jean. Cette unanimité est un fait capital dont nous devrons chercher la cause. Auparavant voyons si nous ne pouvons pas le constater à une époque antérieure à la date de nos plus anciens manuscrits.

2. — *Eusèbe et Origène.*

Deux savants, l'un historien, vivant dans la première partie du quatrième siècle, l'autre, exégète et critique, écrivant dans la première moitié du troisième, ont formulé le sentiment de l'Église, soit contemporaine, soit antérieure, sur tous les écrits du Nouveau Testament. Ils l'ont fait si loyalement et si exactement, que c'est par eux surtout que nous connaissons les doutes qui, dans l'opinion de plusieurs églises et de leurs docteurs, s'attachaient à l'origine de quelques-uns de nos livres canoniques. Je veux parler d'Eusèbe et d'Origène.

Eusèbe range notre évangile au nombre des livres universellement reconnus et admis dans l'Église chrétienne. Il dit (*Hist. eccl.* III, 24) : « L'évangile de Jean, qui est répandu dans toutes les églises qui sont sous le ciel, doit être considéré en première ligne comme universellement reçu (πρῶτον ἀνομολογείσθω). » Eusèbe est tellement exact

dans ses rapports sur les livres bibliques, qu'il n'avait pas manqué d'observer qu'un livre aussi considérable que l'épître aux Hébreux n'avait point été cité par Irénée dans son principal ouvrage, et qu'il ne l'avait employé que dans un de ses plus petits écrits (*Hist. eccl.* V, 26). Son témoignage sur le quatrième évangile prouve donc qu'il n'existait pas à sa connaissance, dans toute l'antiquité chrétienne, le moindre fait ni même la moindre absence de témoignage propre à ôter le caractère de l'unanimité au consentement de l'Église primitive touchant l'origine johannique du quatrième évangile. Or il importe de ne pas oublier ici qu'Eusèbe possédait, dans la bibliothèque de son prédécesseur Pamphile à Césarée, la totalité de cette littérature patristique du deuxième siècle dont il ne nous reste plus aujourd'hui que quelques débris.[1]

Un siècle auparavant Origène avait fait une déclaration analogue. Dans un passage cité par Eusèbe (*Hist. eccl.* VI, 25), il s'exprime ainsi : « Comme je l'ai appris de la tradition touchant les quatre évangiles qui sont aussi les seuls qui soient reçus sans contestation dans l'Église de Dieu qui est sous le ciel..... (ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ). » Origène oppose ici nos quatre évangiles, qui seuls jouissaient dans l'Église de l'assentiment universel, à cette foule d'évangiles apocryphes qui circulaient de son temps et qui n'étaient reçus chacun que dans quelques églises particulières, et employés que par quelques docteurs. Ce consentement universel de l'Église est mentionné par lui comme un fait connu et patent.

Après avoir recueilli le témoignage de ces deux hommes, il est doublement intéressant de pouvoir remonter nous-

1. Comp. H. W. J. Thiersch, *Versuch zur Herstellung des hist. Standpunkts für die Kritik des N. T.* 1845, p. 314.

mêmes à des temps plus reculés que le leur, et de constater là encore, de nos propres yeux, l'unanimité d'opinion attestée par eux.

3. — *Les Pères et les canons ecclésiastiques du deuxième siècle.*

Trois Pères forment la transition du deuxième au troisième siècle : Clément d'Alexandrie, représentant de l'église d'Égypte, Tertullien de Carthage, représentant de l'Afrique proconsulaire, et Irénée, originaire d'Asie-Mineure, presbytre, puis évêque de l'église de Lyon (né vers l'an 140 environ, mort en 202). Le dernier représente donc tout à la fois les églises de l'Orient et de l'Occident. Son témoignage est d'une importance particulière dans la question qui nous occupe. Car, dans sa jeunesse, il avait vécu en Asie-Mineure avec des presbytres qui avaient connu personnellement l'apôtre saint Jean, et spécialement avec Polycarpe[1], évêque de Smyrne et ami de l'apôtre.

Il serait inutile de citer les nombreux témoignages par lesquels s'exprime le sentiment de ces trois Pères sur l'ori-

---

1. Nous trouvons dans Eusèbe V, 20 un fragment d'une lettre d'Irénée à son ami de jeunesse, Florinus, qui s'était livré à des enseignements hétérodoxes. Qu'il nous soit permis de citer ici quelques lignes de cette lettre bien connue : « Ce ne sont pas là, dit Irénée à son ami, les doctrines que nous ont transmises les presbytres qui nous ont précédés et qui ont été disciples des apôtres . . . Car, lorsque j'étais encore enfant, je t'ai vu en Asie Mineure auprès de Polycarpe . . . Tout cela est resté gravé dans ma mémoire, mieux que les choses plus récentes ; car ce que nous avons appris dans notre enfance croît et s'identifie avec nous ; tellement que je pourrais te montrer l'endroit où le bienheureux Polycarpe était assis, parlant au peuple, racontant ses entretiens avec Jean et avec d'autres hommes qui avaient vu le Seigneur . . . et je puis t'assurer que, s'il eût entendu des doctrines telles que celles que tu professes, il se serait bouché les oreilles et, tournant le dos, se fût écrié, comme il avait l'habitude de faire : « Bon Dieu ! pour quel temps m'as-tu conservé ? »

gine johannique du quatrième évangile. Irénée, à lui seul, cite plus de soixante fois cet écrit comme autorité apostolique, dans son grand ouvrage *Adversus Hæreses*. On a cherché à infirmer la valeur du témoignage d'Irénée, en rappelant l'étrange argument par lequel il prouve qu'il ne peut y avoir que quatre évangiles, à savoir l'analogie des quatre vents et des quatre chérubins. Mais assurément ce n'est pas ce rapprochement qui a conduit ce Père, non plus que l'Église, à admettre quatre évangiles! C'est au contraire la conviction, fermement établie dans l'Église, de l'origine apostolique de ces quatre évangiles, qui a fait naître l'idée de ce rapprochement singulier. Rien n'est donc plus propre que cet argument même à constater l'antiquité et l'universalité de la conviction ecclésiastique sur ce point. Et remarquons que l'opinion de ces Pères n'est point un sentiment individuel. C'est l'expression du sentiment des églises à la tête desquelles ils sont placés, de sorte que nous pouvons constater nous-mêmes le consentement unanime de l'Église chrétienne, depuis la Gaule jusqu'en Asie-Mineure, dans le dernier tiers du deuxième siècle.

Nous possédons de plus deux canons ecclésiastiques remontant à la même époque, et renfermant la liste des livres sacrés admis à ce moment-là par les églises d'Italie et de Syrie.

Le premier est le document appelé vulgairement *Fragment de Muratori*. Au commencement du siècle passé, le savant Muratori, conservateur de la bibliothèque de Milan, fit la découverte d'une feuille renfermant un registre des livres religieux qui devaient être admis à la lecture publique dans les assemblées chrétiennes, puis l'indication de ceux qui ne devaient être lus que privément, et de ceux enfin qui devaient être exclus de tout usage public ou particulier. Cette feuille est écrite à la manière des moines lombards

du huitième ou du neuvième siècle. Mais l'original grec ou latin, dont elle est la traduction ou la copie, doit remonter, d'après son contenu, à la seconde moitié du deuxième siècle[1]. Le commencement de cet antique document fait défaut. L'énumération commence avec l'évangile de Luc, qui est indiqué comme le troisième; puis suivent ces mots étranges: *Quarti evangeliorum Johannis ex discipulis;* et quelques renseignements intéressants sur la composition du quatrième évangile, que nous communiquerons plus tard. Ce livre est placé sans hésitation au nombre de ceux qui doivent être lus dans les assemblées de l'Église.

Le second document dont nous voulons parler, est la traduction syriaque, appelée *Peschito.* C'est la plus ancienne version connue du Nouveau Testament. Elle doit remonter à la seconde moitié du deuxième siècle. Elle nous fait connaître le recueil canonique des églises de Syrie à cette époque, et prouve que le quatrième évangile y était reçu comme ouvrage de Jean.

Nous pouvons ainsi constater nous-mêmes l'unanime conviction de l'Église, des extrémités de l'Orient jusqu'à l'Occident, dans le dernier tiers du deuxième siècle. Deux séries de faits parallèles nous permettent de remonter plus haut encore. Nous voulons parler d'abord des témoignages renfermés dans les écrits de quelques Pères; puis de ceux que fournissent les différentes branches de l'hérésie, durant le cours du même siècle.

Polycrate, évêque d'Éphèse et contemporain d'Irénée, a

1. L'auteur, parlant de l'ouvrage connu sous le nom de *Pasteur d'Hermas*, s'exprime ainsi : *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre ejus.* Pius fut évêque de Rome de 142 à 157 environ. D'après le passage cité, l'auteur doit avoir écrit assez peu de temps après sa mort. Voir pour plus de détails Credner, *Theol. Jahrb.* de Baur et Zeller, 1857, t. XVI, p. 299.

écrit, vers l'an 190, au sujet des disputes sur la Pâque, une lettre célèbre, adressée à Victor, évêque de Rome, de la part de tous les évêques d'Asie-Mineure, et qui a été conservée par Eusèbe (*Hist. eccl.* V, 24). Il en appelle, pour défendre l'observance asiatique, à l'autorité de Jean, qui avait terminé sa vie à Éphèse, et qu'il désigne en ces termes : ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών. L'allusion à la manière dont Jean est désigné dans le quatrième évangile (XIII, 23-25; XXI, 20) semble évidente. Néanmoins Baur a pensé que Polycrate avait pu emprunter cette expression à une tradition généralement répandue en Asie-Mineure. Cette supposition est bien précaire. Car enfin, que savons-nous de l'existence d'une tradition sur ce point si spécial en dehors de notre évangile? Absolument rien. Hilgenfeld a fini par convenir de la réalité de la citation.[1]

Apollinaire, évêque de Hiérapolis, prit une part active à la seconde dispute sur la Pâque vers l'an 170. Il nous a été conservé de lui, dans le *Chronicon paschale* (édit. Dindorf, I, 13 et suiv.), deux fragments de son écrit sur la Pâque. Dans le premier, il s'attache à réfuter des adversaires qui soutenaient que Jésus avait mangé la Pâque le 14 nisan, ainsi que tout le peuple juif, et n'était mort que le 15. Apollinaire oppose à ces gens-là deux choses : la première, que cette manière de voir est en disharmonie avec la loi; la seconde, que de cette manière les évangiles semblent se contredire entre eux (ἀσύμφωνος τὲ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια). La contradiction avec la loi consisterait, selon Apollinaire, en ce que Christ, le vrai agneau pascal, aurait été crucifié, d'après cette opinion, non le jour où l'on immolait l'agneau typique, mais le lendemain seulement. Quant à la contradiction des évan-

1. *Die Evangelien*, 1854, p. 345. Cité d'après Steitz, *Encyclopédie* de Herzog, art. *Polycrate*.

giles entre eux, elle ne peut se rapporter qu'à la différence, apparente seulement aux yeux d'Apollinaire, entre l'évangile de Jean et les trois Synoptiques touchant le jour de la mort de Jésus. En tranchant ouvertement la question en faveur de ces derniers, les adversaires établissaient une contradiction insoluble entre le récit synoptique et celui de Jean, tandis qu'Apollinaire paraît penser, avec d'autres docteurs de l'ancienne Église, qu'il est possible de trouver une interprétation qui ramène le récit des Synoptiques à celui de Jean. Non seulement cette parole suppose nécessairement l'existence du quatrième évangile, qui seul fait, en apparence ou en réalité, scission avec les autres sur ce point-là; mais elle prouve en même temps combien était fermement établie l'autorité du quatrième évangile à cette époque. Car le raisonnement d'Apollinaire suppose que, du moment où l'opinion des adversaires est démontrée contraire au sens du quatrième évangile, elle devient insoutenable par ce seul fait. Ne fallait-il pas qu'un temps considérable se fût déjà écoulé depuis la publication de ce livre, pour qu'il eût acquis force de loi dans l'Église? Et surtout la conviction de son origine apostolique ne devait-elle pas être bien ancienne et bien affermie pour surmonter le scandale de la contradiction, apparente ou réelle, entre cet écrit et les Synoptiques, sur un point important de l'histoire de Christ? Et pourtant, selon l'école de Tubingue, le quatrième évangile n'aurait été composé que depuis une vingtaine d'années! Schwegler et Baur ont parfaitement senti les conséquences de ce passage; aussi ont-ils employé toute leur sagacité à écarter ce fait. Ils ont prétendu que l'expression στασιάζειν se rapportait, non au conflit des évangiles entre eux, mais à leur disharmonie avec la loi[1]. Deux raisons rendent cette

1. Schwegler, *Montanismus*, p. 194. Baur, *Theol. Jahrb.* t. III, p. 640 et 654 et suiv.

interprétation impossible : 1° cette seconde phrase ne dirait rien de plus que la première, ce que ne permet ni la particule τὲ καὶ, ni l'insupportable tautologie qui en résulte, ni enfin le κατ' αὐτοὺς, qui se rapporte le plus naturellement, aussi bien qu'αὐτῶν, aux adversaires d'Apollinaire et distingue nettement le second motif du premier; 2° le sens de στασιάζειν ne permet pas cette interprétation. Comme ce mot signifie *se diviser en partis*, il ne peut s'appliquer à la relation de l'Évangile et de la loi. Remarquons que Zeller n'a plus osé soutenir positivement cette explication dans l'article déjà cité[1]. Il finit par accorder la possibilité qu'Apollinaire ait connu et employé le quatrième évangile. Dans le second fragment, ce Père dit : « Celui dont le côté sacré a été percé et qui a versé de ce côté percé les deux éléments purifiants, l'eau et le sang, la Parole et l'Esprit. » Zeller[2] essaie d'expliquer ce passage par la combinaison, qu'aurait faite Apollinaire, d'un fait traditionnellement connu avec la prophétie Zach. XII, 10. Mais cette explication est forcée, et l'allusion à Jean XIX, 34, évidente.

Un autre docteur, contemporain du précédent, THÉOPHILE, évêque d'Antioche, de 176 à 186, et qui doit avoir écrit le seul ouvrage qui nous reste de lui, *Trois Livres à Autolycus*, en 181 ou 182, est le premier qui cite expressément le quatrième évangile, comme l'œuvre de l'apôtre Jean. Il dit (II, 22) : « Selon que nous l'enseignent les saintes Écritures et tous les hommes inspirés par l'Esprit, entre lesquels Jean dit : « *Au commencement était la Parole* (ὅθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος....., etc). » L'évêque d'Antioche, écrivant à un ami païen complètement ignorant des Écritures, ne se borne pas à citer l'écrit, mais croit devoir

1. *Theol. Jahrb.* t. IV, p. 621.
2. *Ibid.* p. 623.

lui nommer l'auteur. Cette citation ne permet pas d'admettre la moindre hésitation dans le sentiment de l'Église sur l'origine de notre évangile.

Le même Théophile, d'après Jérôme (*Ad Algas*, ep. 121), doit avoir fait un travail sur nos quatre évangiles : *Quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta reliquit*, etc. C'était donc une harmonie des quatre évangiles. Or il est évident que ces quatre évangiles combinés étaient les nôtres, puisque Jérôme connaissait cet ouvrage, et qu'il aurait bien remarqué la différence.

Dans la Lettre qu'adressèrent les églises de Lyon et de Vienne, à l'occasion de la terrible persécution qui les frappa en l'an 177, aux églises d'Asie-Mineure, lettre rédigée probablement par Irénée et qui date au plus tard de 178, nous trouvons les paroles suivantes : « Ainsi s'accomplissait ce qui a été prononcé par notre Seigneur (ἐπληροῦτο δὲ τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν εἰρημένον), que le temps viendra où quiconque vous tuera, croira offrir un sacrifice à Dieu. » C'est la citation textuelle de Jean XVI, 2. Cette lettre renferme encore cette allusion : « Ayant en lui-même le Paraclet (ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ). » Comp. Jean XIV, 26.

Athénagore, dans son apologie, adressée en 177 à Marc-Aurèle et à Commode, puise aussi dans le quatrième évangile, comme le reconnaît Zeller[1]. Il dit (chap. 10) : « Il est le Fils de Dieu, la Parole du Père... C'est de lui et par lui que tout est procédé, le Père et le Fils n'étant qu'un. »

Tatien était contemporain des précédents et, selon Irénée, il avait été, à Rome, auditeur de Justin Martyr. Il a écrit vers l'an 170, pour justifier son passage au christianisme, un ouvrage intitulé : λόγος πρὸς Ἕλληνας, dans lequel se trouvent ces mots (chap. 13) : « Et c'est ici en effet ce qui est dit (καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένον) : Les ténèbres ne saisissent

1. Article cité, p. 626.

point la lumière. Or c'est la Parole qui est la lumière de Dieu.» Comp. Jean I, 5. — Chap. 19 : «Toutes choses ont été faites par lui, et pas une seule chose n'a été faite sans lui.» Comp. Jean I, 3. La réalité de ces citations est reconnue par Zeller. Or cette manière de citer un écrit par la formule *ce qui est dit* (τὸ εἰρημένον), ne suppose-t-elle pas que cet écrit ne date pas d'une vingtaine d'années seulement, mais qu'il jouit d'une autorité antique et supérieure à toute discussion? Il y a plus. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.* IV, 29), Tatien avait écrit un ouvrage intitulé : τὸ διὰ τεσσάρων[1], qui, d'après ce titre, ne pouvait être qu'une harmonie de nos quatre évangiles. Zeller[2] prétend que ni la nature, ni le titre primitif de cet ouvrage ne peuvent être suffisamment constatés pour tirer de là des conclusions. Cependant Eusèbe en décrit assez clairement la nature, quand il dit que c'était une «combinaison et une coadaptation des évangiles (συνάφειά τις καὶ συναγωγὴ τῶν εὐαγγελίων).» Eusèbe ne paraît pas l'avoir connu ; mais il déclare qu'il était encore de son temps entre les mains de plusieurs. Et, quant au titre, il n'y a pas de raisons suffisantes pour révoquer en doute celui que nous avons indiqué, puisque Eusèbe dit expressément : «Ayant composé une combinaison... des évangiles, il l'appela le διὰ τεσσάρων[3].» Si l'on rapproche ce qui est dit de cet ouvrage de Tatien et de son titre, de l'écrit tout semblable attribué à Théophile, c'est là un témoignage éclatant de la distinction

1. C'est-à-dire : *résumé* ou *combinaison des quatre.*

2. Article cité, p. 625.

3. Credner, *Gesch. des neutest. Canons*, p. 17 et suiv., soutient que c'était un ouvrage complètement original. Mais le témoignage d'Eusèbe est trop positif et confirmé par le fait que Théodoret, au cinquième siècle, ayant trouvé dans son diocèse 200 exemplaires de cet ouvrage, les détruisit et y substitua nos quatre évangiles (*Hæret. fab.* I, 20). Il appelle aussi l'ouvrage de Tatien : σύντομον τὸ βιβλίον, un «abrégé», un «sommaire.» Ce sens n'est-il pas plus exact que celui que paraît donner M. Reuss : «un livre mutilé.» *Gesch. der heil. Schr. N. T.* § 199?

toute particulière dont jouissaient alors déjà, dans l'Église, nos quatre évangiles canoniques. Le canon de Muratori, d'ailleurs, qui désigne nommément les quatre évangiles, ne permet pas de douter de l'identité de ces quatre évangiles de Théophile et de Tatien avec les nôtres. L'emploi de l'écrit de Jean dans l'ouvrage de Tatien est enfin garanti par le témoignage de l'écrivain syriaque Bar-Salibi (au douzième siècle), qui déclare que cette harmonie commençait ainsi (Jean I, 1) : «Au commencement était la Parole,» aussi bien que par les autres citations johanniques déjà constatées dans Tatien lui-même.

Zeller n'a rien trouvé à objecter[1] contre cet emploi de l'évangile de Jean dans Irénée, Tatien, Théophile etc., si ce n'est que, tout en citant l'évangile et en le citant comme ouvrage de Jean, ils n'allèguent point comme leurs autorités, leurs maîtres, Polycarpe, Papias, Justin. Mais c'est précisément la manière toute simple dont ils emploient cet écrit, sans fournir expressément aucune garantie, qui prouve combien la conviction de son origine apostolique était fermement établie et son autorité incontestée. Un fait pareil s'expliquerait-il à l'égard d'un écrit qui n'aurait eu que quinze à vingt ans de date?

Justin Martyr, le maître de Tatien, était né à Sichem (Naplouse) vers l'an 100. Il avait été converti, comme il le dit lui-même, de la philosophie au christianisme, par les écrits de l'Ancien Testament et par les «amis de Jésus». Il périt martyr, entre 161 et 168. Il ne nous reste de ses ouvrages que deux apologies, l'une, la plus grande, adressée à Antonin le Pieux, peu après son avénement, en 138 ou 139; l'autre, plus courte, adressée au Sénat romain après l'an 147, et le *Dialogue avec Tryphon*, écrit après 139[2]. Il se

1. Article cité, p. 644.

2. Voyez Semisch, *Encyclopédie* de Herzog, art. *Justin*.

trouve, dans ces trois ouvrages, des passages dont l'analogie avec l'évangile de Jean est si frappante, qu'il semble, au premier coup d'œil, indubitable que Justin ait voulu citer cet évangile. C'est ce qu'a nié l'école de Tubingue. Elle devait le faire, car ce seul fait renversait tout son système. Il n'a pas été difficile à Zeller d'éliminer un grand nombre de ces passages dont le rapport aux paroles de Jean est trop vague et trop éloigné pour qu'il soit possible d'en rien conclure de certain. Mais les passages suivants restent : *Apol.* II, c. 6 : «La Parole (ὁ λόγος) qui était avec lui (ξυνών), lorsque, au commencement, il créa toutes choses par elle (ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε).» *Apol.* I, c. 45 : «La première puissance après Dieu, le père et le maître de tous, est le Fils, la Parole qui, ayant été faite chair d'une certaine manière, devint homme (ὁ λόγος ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν).» *Dial. c. Tryph.* c. 63 : « Vu que son sang n'était point né d'une semence humaine, mais de la volonté de Dieu.» Comp. Jean I, 1-3; 13-14. Pour sentir la valeur du dernier de ces passages, il faut se rappeler que les Pères de l'église latine, Irénée, Tertullien, lisaient (Jean I, 13), non οἳ ἐγεννήθησαν, mais ὃς ἐγεννήθη, rapportant ces mots, exactement comme Justin paraît le faire ici, à Christ, et non point aux croyants. Enfin, pour compléter ces rapprochements avec le prologue de Jean, remarquons que, dans le *Dial. c. Tryph.* c. 105, Justin donne au Logos le nom de *Fils unique* (μονογενὴς τῷ πατρὶ τῶν ὅλων). Comp. Jean I, 18. Zeller[1] croit pouvoir expliquer ces analogies par l'emploi de Philon, commun à Jean et à Justin, ainsi que par les spéculations sur le Logos répandues dans ce temps. Mais, comme on le sait, rien n'est plus étranger à Philon que l'idée de l'incarnation du Logos et de sa venue

1. Article cité, p. 607.

dans la personne du Messie. Or c'est cette idée qui est précisément la notion centrale du prologue de Jean. Et ce point qui distingue si profondément Jean de Philon, est justement celui qui l'unit intimement à Justin. Quant aux spéculations qui circulaient alors sur le Logos, leur application à la personne de Jésus devait avoir pour point d'appui l'autorité d'un témoignage apostolique, tel que celui qui est renfermé dans notre quatrième évangile. Comme le fait observer Lücke[1], si les Pères qui ont suivi de très-près Justin, tels que Théophile, Clément d'Alexandrie, Irénée, Origène — nous ajouterons Tatien, son propre disciple — font expressément reposer leur doctrine du Logos sur le prologue de l'évangile de Jean, comment admettre que Justin lui-même, chez qui cette doctrine est essentiellement la même que chez eux, l'ait puisée à une autre source? Cette supposition est d'autant plus invraisemblable que la manière dont Justin discute les différentes manières de voir sur le rapport du Logos au Père prouve qu'il trouvait cette doctrine déjà établie dans l'Église. D'ailleurs le rapport entre Justin et le quatrième évangile ne se montre pas seulement dans l'idée commune du Logos, il se manifeste dans un grand nombre de détails. Ainsi Justin dit des Juifs (*Apol.* I, c. 63) « qu'il leur est justement reproché, et par l'esprit prophétique *et par le Christ lui-même*, de n'avoir connu ni le Père ni le Fils. » N'est-ce pas une allusion à Jean VIII, 19, où Jésus dit aux Juifs : « *Vous ne connaissez ni moi ni mon Père; si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père* »? Zeller[2] voit ici un emprunt à l'évangile des Hébreux et en même temps à la parole (Matth. XI, 27): « *Personne ne connaît le Fils que le Père,* » parole que reproduisait en effet cet évangile non canonique, et que Justin avait citée peu auparavant. Mais

1. Introd. 3e éd. p. 49.
2. Article cité, p. 612.

cette explication n'est pas admissible; car Justin mentionne ici un *reproche* adressé aux Juifs par Jésus, tandis que le passage de Matthieu, reproduit dans l'évangile des Hébreux, est adressé aux disciples fidèles, et ne contient pas l'ombre d'un reproche. — *Apol.* I, c. 61. « Car le Christ a dit : « Si « vous ne naissez de nouveau (ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε), vous « n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » Or il est clair pour chacun qu'il est impossible que ceux qui sont nés une fois, rentrent dans le sein de celles qui les ont enfantés. » Les écrivains de l'école de Tubingue[1] font observer que Justin emploie ici le verbe ἀναγεννᾶσθαι, tandis que Jean (III, 3) se sert de l'expression ἄνωθεν γεννᾶσθαι, et qu'il dit : *le royaume des cieux*, tandis que dans Jean il y a : *le royaume de Dieu*. Mais surtout ils s'appuient sur ce que cette même parole est citée dans les *Homélies clémentines*, avec les mêmes modifications que dans Justin, ce qui prouverait, selon eux, qu'elle est empruntée, non à l'évangile de Jean, mais à l'évangile des Hébreux, et qu'elle se rattache à Matth. XVIII, 3. Le rapport parfaitement marqué entre la réflexion que Justin rattache à la parole de Christ et la réponse de Nicodème à Jésus dans le quatrième évangile, reste toujours, dans cette explication, un problème insoluble. La force de ce rapprochement ne peut être contre-balancée par des changements aussi insignifiants que ceux qu'allègue l'école de Tubingue, et qui s'expliquent dans ce cas, comme tant d'autres chez Justin, par son habitude de citer de mémoire. Quant aux *Clémentines*, si l'auteur de ce livre a écrit vers l'an 160, comme on le pense généralement[2], et comme l'admet l'école de Tubingue[3], il peut parfaitement avoir emprunté cette citation à Justin, qui avait écrit son Apologie

1. Schwegler, Baur et Zeller.
2. Uhlhorn, *Encyclop.* de Herzog, art. *Clementinen.*
3. Volkmar, *Theol. Jahrb.* de Baur et Zeller, 1854, t. XIII, p. 455.

plusieurs années auparavant. Cela est d'autant plus probable qu'il existe un autre cas où il a évidemment copié Justin; c'est lorsqu'il combine, de la même manière que ce Père, les deux passages sur le serment (Matth. V, 37 et Jacq. V, 12)[1]. Et quant à l'emploi de Matth. XVIII, 3, cette parole est essentiellement différente de celle que cite Justin et qui se trouve presque littéralement dans l'évangile de Jean. Et comme l'évangile des Hébreux n'était certainement qu'un évangile de Matthieu remanié[2], il ne peut avoir été la source à laquelle Justin avait puisé ce texte si évidemment johannique. La vraie filiation est donc celle-ci : Justin a cité d'après Jean, et l'auteur des *Clémentines*, d'après Justin, si ce n'est d'après Jean lui-même[3]. — Citons encore un passage qui n'a aucune importance dogmatique. On se rappelle l'argumentation par laquelle Jésus (Jean VII, 23) justifie une guérison accomplie par lui en un jour de sabbat: « *Vous circoncisez bien un homme le jour de sabbat; comment vous irritez-vous contre moi de ce que j'ai guéri un homme tout entier le jour du sabbat?* » Justin, combinant avec cette argumentation de Jésus tirée du quatrième évangile, un raisonnement semblable tiré du premier (Matth. XII, 5), dit : « Répondez-moi: Dieu voulait-il que les prêtres péchassent, ou *que ceux qui circoncisent ou qui sont circoncis au jour du sabbat*, péchassent? »

Du reste, la question essentielle, quant à Justin, est de savoir quels sont les ouvrages dans lesquels ce Père a puisé la connaissance des paroles de Christ et de son histoire. Il cite dix-huit fois des écrits auxquels il donne le titre de *Mémoires* (ἀπομνημονεύματα), et qu'il dit avoir été composés *par les apôtres et par leurs compagnons d'œuvre.*

1. Voir Bleek, *Einl. in das N. T.* p. 262.
2. Voir Bleek, *Beitr. zur Evangelien-Kritik*, p. 279.
3. Voir plus bas un autre exemple de citation de Jean dans les *Clémentines*

Ces écrits sont-ils ou non nos évangiles canoniques? Et comprenaient-ils l'évangile de Jean? Cette question a été vivement débattue dans les temps modernes. Justin cite parfois des faits qui ne se trouvent pas dans nos quatre évangiles; mais il pouvait les connaître par la tradition ou par d'autres écrits, tels que l'évangile des Hébreux. Les citations mêmes de nos évangiles ne coïncident pas toujours littéralement avec notre texte; mais souvent sans doute il citait de mémoire. Lorsqu'on lit dans le *Dialogue avec Tryphon* ces mots : « Dans les mémoires que je dis avoir été composés *par ses apôtres* et *par ceux qui les ont accompagnés* », la pensée se porte naturellement sur les évangiles de Matthieu et de Jean d'une part, sur ceux de Marc et de Luc de l'autre. Ce rapprochement prend plus de vraisemblance encore en face de ces mots de la seconde Apologie : « Les apôtres, dans les mémoires écrits par eux, qui sont appelés *évangiles* (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). » Et enfin, est-il réellement possible de ne pas reconnaître la présence de nos évangiles parmi les écrits qu'emploie Justin, quand on se rappelle le passage célèbre de la seconde Apologie dans lequel ce Père, décrivant le culte des premiers chrétiens, déclare « qu'on lit, aussi longtemps que le temps le permet, les *Mémoires des apôtres* et les écrits des prophètes » ? Le canon de Muratori et les autres documents de cette époque ne connaissent pas d'autres évangiles admis à la lecture publique et employés dans le culte chrétien que nos quatre écrits canoniques. La *Peschito* n'en contient pas d'autres. Le *Diatessaron* du propre disciple de Justin et l'*Harmonie* de Théophile d'Antioche étaient, comme nous l'avons vu, des combinaisons de nos quatre évangiles. Une étude impartiale des faits ne peut donc conduire qu'à ce résultat qui a été défendu énergiquement par de Wette[1], c'est que les

1. *Lehrb. der hist.-krit. Einl.* 1845. § 67 a.

Mémoires que cite Justin, sont en première ligne nos quatre évangiles canoniques. Quant à ce titre de *Mémoires*, par lequel Justin les désigne, il n'a rien qui doive étonner; Justin n'écrivait point pour des chrétiens; ses écrits sont des apologies. Il évite par cette raison, autant que possible, les termes reçus dans l'Église, et emprunte à la langue profane ceux qui se rapprochent le plus de l'idée qu'il veut exprimer. C'est ainsi qu'il désigne le dimanche du nom de *jour du soleil*, et qu'il appelle, avec les païens, les Juifs des *barbares;* et c'est ainsi qu'il cite aussi nos évangiles sous le nom de Mémoires, faisant allusion aux écrits analogues connus de ses lecteurs, tels que les Ἀπομνημονεύματα de Xénophon.

Voici comment un savant très-indépendant, Ewald[1], apprécie le rapport de Justin et de notre évangile : « Personne ne peut avoir lu Justin et connaître le caractère incomparable et créateur du quatrième évangile, sans être convaincu que Justin ne pourrait penser et écrire comme il le fait, si cet évangile n'avait été depuis longtemps dans le monde. »

Justin est donc bien un témoin de l'existence et de l'autorité du quatrième évangile dans la première moitié du deuxième siècle; et, lorsqu'il dit « que c'est par les Mémoires des apôtres qu'il a appris que Christ, qui était *Fils unique* (μονογενής) du Père de toutes choses, est devenu homme », nous ne saurions douter qu'il n'emprunte cette expression et cette notion à l'évangile de Jean, dans lequel seul ce titre est donné à Christ, et qu'il ne range cet écrit au nombre de ceux qu'il avait reçus de l'Église comme composés par les apôtres. C'est ici une question de vie ou de mort pour le système de Baur, qui prétend qu'il est impossible de reculer la composition de notre évangile au delà de l'an 150; et il n'y a pas lieu d'être surpris que ses partisans aient di-

1. *Jahrbücher* d'Ewald, 1852-1853, p. 186.

rigé sur ce point toutes leurs batteries. Les écrits que nous possédons de Justin, admît-on les dates les plus tardives qu'il soit possible, sont nécessairement antérieurs à l'an 150, et comme ce Père était né vers la fin du premier siècle et qu'il avait voyagé dans les diverses contrées de l'Église, son témoignage acquiert par là un caractère de haute antiquité et d'universalité.

Au delà de Justin, la trace se perd presque entièrement, du moins sur la ligne patristique. Nous ne rencontrons aucune citation expresse du quatrième évangile chez Polycarpe, Papias, Ignace. Faut-il voir dans ce silence une preuve de la non-existence de notre évangile dans la première moitié du deuxième siècle?

Polycarpe avait écrit un grand nombre d'épîtres. C'est ce que dit Irénée dans sa lettre à Florinus déjà citée. Elles étaient adressées « soit aux églises du voisinage, soit à quelques-uns des frères. » De toutes ces lettres, il ne nous en reste qu'une seule, celle aux Philippiens. Et de ce que Polycarpe, dans ses exhortations aux Philippiens, ne cite pas le quatrième évangile, il s'ensuivrait qu'il ne l'a pas connu du tout[1]? Chaque pasteur serait-il donc tenu de citer dans chacun de ses discours la totalité des livres du canon admis par lui? La lettre de Polycarpe n'a que la longueur d'un sermon. Polycarpe vint à Rome en l'an 162, ainsi une dizaine d'années après que, selon l'école de Baur, le quatrième évangile avait été mis en circulation, et huit à dix ans au plus avant le moment où, de l'aveu de cette école[2], il était

1. Remarquons que l'école de Tubingue conteste l'authenticité de l'épître de Polycarpe. Voir Zeller, article cité, p. 586 et suiv.

2. *Ibid.* p. 644 : « Depuis les trente dernières années du deuxième siècle (*seit dem drittletzten Jahrzehend des zw. Jahrh.*), cet évangile est là, on l'emploie, il est attribué presque sans contradiction à l'apôtre dont il porte le nom. »

connu et reçu dans l'Église universelle, où Tatien le citait, comme autorité irrécusable, à Rome; Athénagore, en Grèce; Théophile, en Syrie; Apollinaire, en Asie-Mineure. Il devait donc être déjà connu à Rome, dans cette église dont il avait pris pour tâche de défendre les intérêts. Et Polycarpe, l'ami de saint Jean, en présence de cet écrit prétendu de son maître, dont il n'avait jamais entendu parler, n'éleva pas la voix! Bien plus, pendant son séjour à Rome, on s'occupa expressément du différend entre l'église d'Asie et celle de Rome sur la célébration de la Pâque. Or, dans le quatrième évangile « avaient été prises, selon l'expression de Zeller[1], les mesures les plus énergiques pour rendre impossible le rit asiatique » que défendait Polycarpe. Et Polycarpe connive à cette publication frauduleuse, dont le but était précisément de condamner le parti qu'il représente! Et qu'on ne dise pas que Polycarpe peut avoir réclamé, mais que sa protestation est tombée dans l'oubli. Irénée, son disciple, qui prenait une part active aux disputes sur la Pâque, n'eût pu laisser tomber un fait de cette importance. Il faudrait donc aussi faire de ce Père le complice de l'imposture, et cela malgré l'intérêt qu'il témoignait pour la cause des églises d'Asie! Eusèbe enfin, dont nous avons reconnu la loyauté et l'exactitude, nous a parlé de l'unanimité du sentiment ecclésiastique à l'égard du quatrième évangile; il l'a fait de manière à prouver qu'il n'avait trouvé dans aucun ancien écrit, et dans les ouvrages de Polycarpe (qu'il possédait plus complétement que nous) pas plus qu'ailleurs, le moindre indice capable de provoquer un soupçon sur l'authenticité de cet écrit biblique. Le silence d'Eusèbe à l'égard de celui de Polycarpe doit achever de rassurer une saine critique sur celui de Polycarpe à l'égard du quatrième évangile. Du reste Polycarpe cite,

1. *Ibid.* p. 639.

dans son épître aux Philippiens (ch. VII), la première épître de Jean : « Quiconque ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, est un antichrist. » Comp. 1 Jean IV, 2. 3. Ne peut-on pas ajouter à cette parole celle du chapitre III : « Celui qui possède la charité est exempt de tout péché » ? Comp. avec 1 Jean II, 10 : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière, et il n'y a rien en lui qui le fasse broncher. » Quoi qu'il en soit de ce second passage, l'école de Tubingue, ne pouvant nier la conformité du premier au texte de Jean, pense que les deux écrivains pseudonymes, l'auteur de la lettre aux Philippiens et celui de la prétendue épître de saint Jean, ont trouvé cet adage comme un dicton en circulation dans l'Église, à cette époque de lutte contre les gnostiques; qu'ainsi l'un ne l'a point emprunté à l'autre[1]. Cette réponse sent trop le subterfuge pour être sérieusement discutée. Si Polycarpe a réellement cité la lettre de Jean comme autorité apostolique, il suit de là qu'il envisageait aussi l'évangile comme apostolique, puisqu'il n'y a jamais eu de doute dans l'antiquité, et qu'il ne peut y en avoir de fondé, sur l'identité de l'auteur de ces deux écrits.[2]

De Papias, nous ne possédons plus que quelques fragments cités par Eusèbe, et qui se rapportent à l'origine des évangiles de Matthieu et de Marc. Ne disait-il rien de ceux de Luc et de Jean? C'est ce que nous ne pouvons savoir et ce qu'il serait téméraire de conclure de l'absence de citations dans Eusèbe. Car il pouvait n'avoir rien dit sur ces deux

1. Zeller, article cité, p. 587.

2. Baur et Zeller se sont aventurés à contester cette identité, et il est tel critique français qui n'a pas cru pouvoir faire mieux que de les suivre sur cette voie. Mais voyez Reuss, *Gesch. der heil. Schr. N. T.* § 228; *Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 289 et suiv.; de Wette, *Lehrb. der hist.-krit. Einl.* § 177 a; et Renan, *Vie de Jésus*, p. XXVI.

écrits qui fût particulièrement digne de remarque[1]. Ce que nous savons seulement par Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 39), c'est qu'il se servait « de témoignages tirés de la première épître de saint Jean. »[2]

Ignace a écrit ses lettres si peu de temps après la fin du premier siècle, époque probable de la publication de notre évangile dans la supposition de son authenticité, qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'il ne s'y trouvât aucun passage rappelant cet écrit. Néanmoins, comment méconnaître une réminiscence du discours de Jésus (Jean VI) dans cette parole de son épître aux Romains, l'une des trois dont Cureton paraît avoir retrouvé le texte le plus authentique (en langue syriaque) : « Je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Christ; et je veux pour boisson son sang, qui est sa charité incorruptible (ἄρτον Θεοῦ θέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ Χριστοῦ, καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ πόμα θέλω). » (Comp. Jean VI, 33. 51. 53.)

Enfin nous ne devons pas négliger de mentionner ici un fait remarquable. Irénée (*Adv. Hœr.* V, 36) cite l'explication que donnaient de la parole de Jésus (Jean XIV, 2) : « *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père,* » les *presbytres, disciples des apôtres,* auxquels il en appelle souvent, et au nombre desquels se trouvaient certainement en première ligne Polycarpe et Papias. Ils pensaient, dit Irénée, que la différence, dont a parlé Jésus, entre ces demeures su-

1. Nous pouvons citer, comme cas analogue, le passage dans lequel Eusèbe (*Hist. eccl.* VI, 14) rapporte le témoignage de Clément d'Alexandrie sur nos évangiles. Quoique Clément les connût et les admît certainement tous quatre, les détails qu'il donnait sur leur origine et que nous a transmis Eusèbe, ne portent que sur les deux évangiles de Marc et de Jean.

2. Voir comment Zeller, article cité, p. 584, cherche à se défaire de cette déclaration positive d'Eusèbe. Ce savant va jusqu'à se demander si ce n'était pas l'auteur de la première épître de Jean qui avait puisé dans Papias !

périeures correspondait à celle du travail terrestre, en ce sens que les fidèles qui avaient rapporté cent ici-bas, habiteraient le *ciel;* ceux qui avaient produit soixante, le *paradis;* et ceux qui avaient rapporté trente, la *cité céleste.* Quoi que l'on puisse penser de cette explication, ce fait renferme en tout cas, comme l'a fait observer Routh[1], un témoignage positif de l'existence et de l'autorité de l'évangile de Jean à l'époque des contemporains de Polycarpe et de Papias.

Mais un fait bien plus considérable que quelques citations de plus ou de moins, et dont Thiersch a le premier fait ressortir toute l'importance, c'est la prépondérance, dans le sentiment de l'Église et des docteurs du deuxième siècle, de la pensée de l'incarnation. « La Parole a été faite chair, et nous avons communion avec elle, » voilà, dans ce siècle de l'adoration et du martyre, l'aliment de la foi, l'âme du culte, le thème des méditations. Toute l'Église puise sa vie dans la foi à son union consubstantielle avec le Verbe, et les théologiens, Ignace, Justin, Tatien, Athénagore, Clément, Irénée, en font la pierre angulaire du système chrétien. Ce fait grandiose doit avoir une cause. Dire que notre quatrième évangile n'est lui-même qu'un produit de cette idée dont le deuxième siècle est comme saturé, c'est poser un phénomène sans commencement, admettre un fleuve sans source. Si aucun écrit apostolique n'eût proclamé avec autorité cette parole absolument nouvelle : *le Verbe fait chair,* jamais le second siècle n'eût pu en faire son mot d'ordre.

4. — *Les hérétiques du deuxième siècle.*

L'histoire présente peu de spectacles aussi imposants que celui de l'Église chrétienne au second siècle. Des ennemis extérieurs l'environnent, épuisant à chaque instant leur rage

1. *Reliquiæ sacræ*, vol. I, p. 11.

sur cette caravane désarmée. En même temps il se forme des factions dans son sein. Un parti s'élance en avant, prétendant accélérer la marche de la troupe; un autre parti reste en arrière, désireux de la ralentir. Ceux-ci s'écartent sur les flancs, l'un à droite, l'autre à gauche, s'efforçant de faire dévier le cortége de sa voie. Le gros de la caravane persiste néanmoins, et, fidèle à l'impulsion divine qui l'a mis en mouvement, demeure ferme dans sa marche.[1]

Quatre sectes principales se détachèrent, dans le deuxième siècle, de l'Église orthodoxe épiscopale. L'hérésie soufflait des quatre vents de l'horizon. Ici, c'était la secte judaïsante, qui ne voyait dans le christianisme qu'une continuation du judaïsme, se livrait à une animosité croissante contre saint Paul, et, se revêtant de quelques oripeaux d'universalisme et de théosophie, produisait, vers l'an 160, le roman historico-dogmatique des *Homélies clémentines*. Dans le même temps, à l'extrême opposé, surgit Marcion, qui poussait à l'extrême l'antithèse de l'Evangile et de la loi, et qui, alliant le gnosticisme à l'antinomisme, allait jusqu'à attribuer les deux révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament à deux Dieux différents. D'un autre côté, c'était le gnosticisme proprement dit, qui faisait de l'Évangile le texte d'une spéculation effrénée, importait tout à la fois dans la doctrine de l'Église la philosophie et la mythologie païennes, et qui eut pour représentants les plus distingués, Basilide et Valentin. Enfin, à l'extrême opposé de ce rationalisme spéculatif,

1. Nous pensons pouvoir présenter sous cet aspect l'histoire de l'Église au deuxième siècle, en nous bornant à renvoyer à l'ouvrage de Ritschl, *Entstehung der altcathol. Kirche*, 2e éd. 1857. Ce savant a prouvé : 1° que tout ce qu'on appelle le paulinisme est en germe dans les paroles de Jésus dans l'évangile selon saint Marc; 2° qu'il y avait identité foncière de principes entre la doctrine des Douze et celle de Paul, la différence réelle entre eux ne portant que sur un fait d'observance.

nous rencontrons l'exaltation mystique du montanisme, qui annonce comme imminente la fin du monde, et prêche à l'Église l'ascétisme et le martyre. Pouvons-nous constater chez l'un ou l'autre de ces partis la connaissance ou l'emploi du quatrième évangile?

1. L'école de Baur avait longtemps prétendu qu'il ne se trouvait aucune citation de l'évangile de Jean dans les HOMÉLIES CLÉMENTINES, et qu'il ne pouvait s'en trouver, puisque, si même l'auteur de cet écrit apocryphe eût connu notre évangile, il n'eût pu accepter un livre si opposé à sa tendance et qu'il ne l'eût employé en tout cas que pour le combattre[1]. On se défaisait donc de paroles telles que celles-ci : «C'est pourquoi il a dit lui-même, étant vrai prophète : *Je suis la porte de la vie; celui qui entre par moi, entre dans la vie...*, et encore : *Mes brebis entendent ma voix* (τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς)» (*Hom.* III, 53. Comp. avec Jean X, 9; 3) — par des expédients semblables à ceux par lesquels on se débarrasse des citations de Justin. Mais voici qu'un fait nouveau a fait faire subitement volte-face à l'école de Tubingue dans sa manière de traiter les citations de Jean dans les *Clémentines*. Dressel, ayant découvert dans la bibliothèque du Vatican la fin de cet ouvrage, qui manquait jusqu'ici, a publié, pour la première fois, en 1853, les Homélies complètes[2]. Et, dans la dix-neuvième (c. 22), il s'est trouvé une citation irrécusable du quatrième évangile : «C'est pourquoi aussi notre Seigneur répondit à ceux qui l'interrogeaient, et qui lui demandaient : Est-ce celui-ci qui a péché, ou ses parents, qu'il soit né aveugle? — Ce n'est point celui-ci qui a péché, ni ses parents, mais c'est afin que soit manifestée par lui la puissance de Dieu qui guérit les

1. Schwegler, *Montanismus*, p. 146. Hilgenfeld, *Kritische Untersuchungen*, p. 388. (D'après Volkmar, *Theol. Jahrb.* t. XIII, p. 459.)

2. *Clementis Romani quæ feruntur homiliæ viginti.* Göttingen, 1853.

fautes d'ignorance. » Comp. Jean IX, 2. 3. La légère modification introduite dans les dernières paroles de Jésus et qui paraît destinée à les faire cadrer avec le système général de l'auteur, ne peut donner prise au doute; Volkmar lui-même a reconnu cette fois la réalité de la citation[1]. Mais que résulte-t-il de là, selon lui? Absolument rien. Car l'auteur des *Clémentines*, écrivant vers 160, a fort bien pu citer le quatrième évangile, écrit et publié vers 150. Voilà sans doute la difficulté chronologique lestement franchie! Mais il s'en élève une plus grave : comment l'auteur des *Clémentines* peut-il citer et s'approprier comme autorité un écrit dont les vues « sont diamétralement opposées aux siennes[2] » et dont l'emploi par lui était naguère jugé impossible? Voici la réponse textuelle de Volkmar : « Lorsque le quatrième évangile parut, il plut si généralement, comme produit du temps, même dans les cercles ébionites en vue de la défaite radicale desquels il était composé, que malgré l'opposition de principes, il y trouva de l'écho et qu'il y fut accueilli et employé, non toutefois sans contradiction[3]. » On avouera que jamais la critique n'a rien écrit qui touche de plus près à l'absurde. L'évangile de Jean *plut généralement* comme un roman qui fait fortune, de sorte qu'il fut accueilli et cité dix ans après son apparition, même par ceux dont il était destiné à extirper les principes! Il nous paraît en vérité plus simple de reconnaître que l'usage fait du quatrième évangile, non pas une fois, mais à réitérées fois (il faut bien l'avouer maintenant), par les judaïsants des *Clémentines* ne s'explique que par l'antique autorité dont jouissait cet écrit de l'un des apôtres de Jésus, dans toute l'Église et à leurs yeux. — Quoi qu'il en soit de cette

1. *Theol. Jahrb.* 1854, t. XIII, p. 446 et suiv.
2. *Ibid.* p. 456 et 457.
3. *Ibid.* p. 458.

conclusion, l'usage fait de cet écrit par le parti judaïsant le plus tranché, au milieu du deuxième siècle, est et reste un fait bien établi. C'est tout ce qu'il nous importe de constater en ce moment.

2. Marcion, l'adversaire déclaré de ce parti, enseignait à Rome vers 140. Il n'employait, depuis qu'il était chef de secte, que l'évangile de Luc amendé par lui. Mais, s'il rejetait les trois autres évangiles, ce n'était point qu'il doutât de leur authenticité. C'était, au contraire, parce qu'il l'admettait, mais que, selon lui, leurs auteurs, imbus des vieilles idées judaïques, n'avaient point compris Jésus. Tertullien oppose en effet aux disciples de Marcion (*De carne Christi*, c. 2; *Adv. Marcionem*, IV, 4) une lettre de leur maître lui-même, de laquelle il résultait qu'il avait admis primitivement les mêmes évangiles que l'Église, jusqu'au moment où il se convainquit que la pure doctrine de Christ y était altérée par des éléments légaux. Et ce qui prouve que parmi ces évangiles se trouvait celui de Jean, c'est que, pour appuyer le rejet de ces livres, il en appelait (*Adv. Marc.* IV, 3) à Gal. II, passage où saint Paul parle de Jacques, Pierre *et Jean* et que Marcion interprétait en appliquant ces expressions de l'apôtre : « *Ne marchant pas de droit pied dans la vérité de l'Évangile,* » à ces personnages apostoliques; d'où il concluait naturellement au rejet « des évangiles qui sont publiés sous le nom des apôtres ou aussi des hommes apostoliques. » Est-il possible, en un tel contexte, de ne pas trouver dans ces paroles une preuve positive de l'existence de l'évangile de Jean[1]? Mais quoi qu'il en soit du chef de la secte, ce qu'il nous importe surtout de constater ici, c'est que l'école de Marcion admettait et employait le quatrième

1. Comp. d'un côté Zeller, article cité, p. 629 et suiv., et de l'autre, Bleek, *Beitr. zur Evangelien-Kritik*, p. 222 et 279. *Einl. in das N. T.* p. 131 et suiv.

évangile. C'est ce que Zeller lui-même ne conteste point, en face des déclarations expresses d'Origène (Περὶ ἀρχῶν, II, 4, 5. *In Joh.* XIX, 1) qui cite des explications marcionites de passages de l'évangile selon saint Jean.[1]

3. Les MONTANISTES désignaient du nom de *Paraclet* l'esprit de prophétie qui devait être donné à l'Église dans les derniers temps pour la préparer au retour de Christ, et dont ils pensaient posséder déjà les prémices dans les inspirations de leurs prophètes et de leurs prophétesses. C'était une fausse interprétation de la promesse de Jésus, Jean XIV-XVI. D'après l'école de Baur, ce serait l'inverse : « La doctrine de l'Esprit, comme principe de nouvelle révélation, introduite d'abord sous la vieille forme judéo-chrétienne par le montanisme (vers 140), fut reproduite plus tard dans la doctrine gnostico-johannique du Paraclet[2]. » Mais est-il moralement admissible que le fleuve limpide et calme des derniers discours de Jésus émane d'une pareille source? N'est-il pas certain que le montanisme trouva la doctrine du saint Esprit établie dans l'Église, telle que l'expose Jean, et qu'il se borna à en faire une fausse et mesquine application? Tertullien, après son passage au montanisme, fait reposer sa doctrine du Paraclet sur le quatrième évangile. Encore ici, nous constatons en tout cas le fait que les églises montanistes, à la fin du deuxième siècle, admettaient aussi cet évangile comme apostolique.

4. Parmi les sectes du deuxième siècle, il n'en est pas une qui ait fait un usage plus abondant du quatrième évangile que celle des GNOSTIQUES VALENTINIENS : *eo quod est secundum Johannem plenissime utentes*, dit Irénée, en parlant de cette école (*Adv. Hær.* III, 11). Des deux principaux disciples de Valentin, l'un, Ptolémée, dans sa lettre à Flora,

1. Zeller, article cité, p. 634.
2. *Ibid.* p. 637 et 638.

conservée par Épiphane (*Hær.* XXXIII, 3), cite ces mots de Jean I, 3 : « *Toutes choses ont été faites par elle,* » etc., comme une parole de l'*apôtre ;* — l'autre, Héracléon, avait composé un commentaire complet sur le quatrième évangile, dont Origène nous a conservé des fragments considérables. « La composition d'un commentaire sur un pareil écrit, dit avec raison Bleek, n'est pas seulement une preuve de l'importance qu'y attache celui qui le commente; c'en est une aussi de la considération dont jouit ce livre dans le cercle de ceux pour lesquels écrit le commentateur[1]. » Or ces lecteurs auxquels s'adressait Héracléon, n'étaient pas seulement les Valentiniens : c'était toute l'Église, à laquelle il prétendait prouver l'accord de son système avec l'écrit du disciple de Jésus. Ptolémée et Héracléon vivaient vers 150[2]. De cet emploi si considérable de notre évangile dans l'école valentinienne, on pourrait déjà conclure à l'usage qu'en avait dû faire son fondateur et son chef. Mais nous trouvons, en outre, dans Tertullien, la déclaration expresse que voici : (*De præscript. hæret.* c. 38) : « Valentin paraît avoir admis le canon tout entier. » Et des faits récents ont prouvé que le *videtur* de Tertullien était une réalité quant à l'évangile de Jean. Dans l'ouvrage récemment retrouvé au couvent du mont Athos, publié par Miller sous le titre : *Origenis Philosophumena* (Oxford, 1851), et qui doit probablement être attribué à Hippolyte ou à Caïus, se trouve le passage suivant : « Tous les prophètes et la loi ont parlé d'après le Démiurge, Dieu insensé, comme il (Valentin) le dit...; c'est pourquoi, prétend-il, le Sauveur dit : « Tous ceux qui ont été avant moi sont des voleurs et des brigands[3]. » Comp.

1. *Einl. in das N. T.* p. 225.

2. *Ibid.*

3. Ed. Duncker et Schneidewin, 1859, p. 284. — Διὰ τοῦτο φησί, c'est-à-dire Οὐαλεντῖνος, voy. ligne 1re du paragraphe.

Jean X, 8. Outre cela, le diable est appelé deux fois par lui le *prince de ce monde*. Valentin prétendait avoir été instruit par Theudas, lequel devait avoir eu des relations avec saint Paul. Cela seul prouverait combien il était rapproché des temps apostoliques[1]; et, s'il a réellement employé l'évangile de Jean, on voit jusqu'à quelle date cette circonstance fait remonter ce document. L'école de Tubingue ne pouvait à aucun prix accepter ces faits. Elle a donc prétendu, contre les termes positifs de la citation, que ce n'est point Valentin, mais ses disciples qui ont ainsi employé l'évangile de Jean. Une telle réponse ne trahit-elle pas le parti pris? « L'auteur des *Philosophumena*, dit Ewald, sait parfaitement, là où il importe, distinguer les disciples du maître; ce qu'il rapporte est emprunté à l'édifice bâti par Valentin lui-même[2]. » Le système valentinien tout entier (et il devait bien remonter à celui qui passait pour chef de l'école) n'était qu'un vaste édifice théosophique que son auteur s'efforçait de fonder sur les Écritures. *Materiam ad scripturas excogitavit*, dit de lui Tertullien, l'opposant sous ce rapport à Marcion qui avait au contraire falsifié les Écritures au profit de son système (*ad materiam scripturas convertens*). Les termes par lesquels Valentin désignait les Éons émanant de l'Abîme éternel, μονογενής, ζωή, ἀλήθεια, χάρις, πλήρωμα, λόγος, φῶς, se retrouvent dans le prologue de Jean, et l'école de Tubingue prétend que c'est dans le système de Valentin qu'ils ont été puisés par le pseudo-Jean. Bleek n'a-t-il pas raison de dire : « Il est aussi absurde que possible d'envisager la manière si simple en laquelle ces expressions sont employées dans saint Jean, comme l'emprunt, et l'usage artificiel qui en est fait

1. Zeller, article cité, p. 636, place son activité à Rome vers 140.
2. *Jahrbücher*, 1852-1853, p. 201.

dans ce système gnostique, comme l'original, tandis qu'au contraire tout conduit à admettre que les Gnostiques ne se sont servis de ces expressions, qu'ils rencontraient dans un écrit considéré, que comme de points d'appui pour les doctrines de leur système spéculatif. Il suffit de voir la manière forcée en laquelle Héracléon interprète les expressions de Jean, pour qu'il soit presque impossible de conserver un doute sur ce point[1]. » Il est aussi impossible de déduire le prologue de Jean de la mythologie valentinienne, que les simples récits de nos Synoptiques des légendes fantastiques dont sont remplis les évangiles apocryphes.

Comme Valentin attribuait ses doctrines à un élève de Paul, Basilide rapportait les siennes à Glaucius, interprète de saint Pierre (Clément d'Alex., *Strom.* VII, 17). Il enseignait à Alexandrie vers l'an 120. On trouve dans les *Philosophumena*, deux citations de Jean attribuées à ce gnostique : « Et c'est là, dit-il (Basilide), ce qui est dit dans les évangiles (καὶ τοῦτο, φησίν [ὁ Βασιλείδης], ἐστὶ τὸ λεγ. ἐν τ. εὐαγ.) : *C'était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde* » (p. 360). Comp. Jean I, 9. « Le Sauveur, dit-il, est un témoin suffisant de cette vérité, que chaque chose a ses temps, lorsqu'il dit : *Mon heure n'est pas encore venue* » (p. 376). Comp. Jean II, 4. La réponse de l'école de Tubingue est toujours la même : l'auteur des *Philosophumena* a imputé au maître des citations qui n'étaient que le fait des disciples. Mais cet expédient est encore plus mal appliqué dans ce cas que lorsqu'il s'agissait de Valentin. Car l'on sait que Basilide avait écrit lui-même vingt-quatre livres d'explications bibliques. Comment donc supposer que son adversaire, lorsqu'il écrit expressément : « Basilide dit... », au lieu de puiser dans le grand ouvrage du maître,

1. *Einl. in das N. T.* p. 226.

se borne à citer les disciples? Jamais une science vraiment impartiale n'aura recours à de telles défaites. Ajoutez que, comme le dit M. de Bunsen[1], le système de Basilide tout entier n'était qu'une tentative de combiner ses idées cosmogoniques avec le prologue de l'évangile de Jean et avec l'apparition historique de Jésus-Christ.

Nous trouvons encore dans les *Philosophumena* plusieurs citations de saint Jean attribuées à différentes branches de l'antique secte des OPHITES[2]. Ces Gnostiques représentent en quelque sorte les forces titaniques et déréglées de la pensée humaine cherchant à escalader pour la première fois le ciel nouveau de la Rédemption. Le gnosticisme valentinien offre déjà un ensemble mieux constitué. Les *Naasséniens* citaient Jean III, 6, en ces termes : « C'est là ce qui est écrit (τοῦτ' ἐστι τὸ γεγραμμένον) : *Ce qui est né de la chair est chair; et ce qui est né de l'esprit est esprit* » (p. 148). Les *Pérates* exploitaient au profit de leur système Jean III, 17 : « C'est ici ce qui est dit (τοῦτό ἐστι τὸ εἰρημένον) : *Car le Fils de l'homme n'est pas venu dans le monde pour détruire le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui* » (p. 178). Baur a reconnu lui-même la haute antiquité de ces sectes[3]. Elles doivent remonter au premier quart du deuxième siècle.

Nous retrouvons ainsi, dans les différents camps de l'hérésie, la même unanimité de conviction que nous avons rencontrée dans l'Église elle-même. Il n'est pas une secte chez laquelle nous ne puissions constater, un peu plus tôt ou un peu plus tard, l'usage du quatrième évangile. Une seule

---

1. *Hippolytus* (éd. allem.), t. I, p. 66.

2. Voir, sur ces sectes, E. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Église chrét.* t. II, p. 441.

3. *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.* p. 179.

pourrait être envisagée comme faisant exception à cet accord. C'était un parti peu considérable qui s'était formé en Asie-Mineure, en opposition au fanatisme des Montanistes, et qui, comme celui-ci, avait son principal siége à Thyatire. Irénée en parle (*Adv. Hær.* III, 11) sans les nommer; mais ce sont probablement les mêmes qui sont désignés ironiquement chez Épiphane (*Hær.* LI, 3) comme ἄλογοι, mot qui signifie à la fois : privés du Verbe et de la raison. Ils cherchaient à ramener l'Évangile à des proportions purement rationnelles et niaient la divinité de Jésus-Christ. Ils attribuaient, dans ce but, le quatrième évangile et l'Apocalypse à Cérinthe. Zeller a reconnu que ce parti ne peut être envisagé comme un témoin contre la tradition qui attribue le quatrième évangile à saint Jean : « Car les motifs sur lesquels s'appuyait leur opposition à ces livres étaient, autant que nous pouvons les connaître, tirés du domaine de la critique interne[1]. » Nous voyons en effet par Épiphane, qui nous a conservé toute leur argumentation, qu'ils mettaient surtout en avant les contradictions historiques du quatrième évangile avec les trois autres, mais nullement des arguments tirés de la tradition. Mais les conclusions que nous tirons de ces faits doivent dépasser de beaucoup celles de Zeller. Et d'abord, s'ils attribuaient l'évangile *et l'Apocalypse* à Cérinthe, cela prouve, comme l'a fait observer Bleek[2], que de leur temps il était déjà reçu dans l'Église d'attribuer ces deux ouvrages au même auteur, ce qui n'est pas sans valeur vis-à-vis de l'école de Tubingue, qui tient si fortement à l'authenticité de l'Apocalypse. Mais surtout ce même fait prouve combien était profond le sentiment qu'avait l'Église entière de la haute antiquité du quatrième évangile; car Cérinthe était connu comme l'adversaire per-

1. Article cité, p. 645 et suiv.
2. *Beitr. zur Evangelien-Kritik*, p. 210.

sonnel de saint Jean; et, si cet évangile n'eût été publié que depuis dix à vingt ans, comment serait-il venu à la pensée de ses adversaires de l'attribuer à un contemporain de l'apôtre, au lieu de le rejeter purement et simplement en s'appuyant sur son apparition récente?

II.

Qu'avons-nous fait jusqu'ici? Prétendons-nous avoir prouvé l'origine johannique du quatrième évangile? En aucune façon. Nous espérons simplement avoir constaté un fait : c'est que l'Église du deuxième siècle tout entière, y compris ces partis plus ou moins hostiles qu'on appelle les sectes, a, depuis Basilide jusqu'à Irénée, admis sans contestation et employé sans hésitation le quatrième évangile, comme un écrit jouissant de l'autorité apostolique, par conséquent comme œuvre de saint Jean. Ce fait une fois constaté, nous demandons comment il s'est produit.

Et d'abord, au sein de l'Église proprement dite.

Cette conviction unanime, à côté de laquelle nous n'en voyons en aucun temps et en aucun lieu surgir une autre, nous oblige à admettre un second fait : c'est que le quatrième évangile doit avoir été publié *comme œuvre de saint Jean.* Autrement des contestations se seraient élevées, des hypothèses diverses se seraient produites; et, puisqu'il s'agissait d'un ouvrage de première importance, qui sur bien des points pouvait paraître en contradiction avec les évangiles antérieurs, il eût dû rester quelques traces de ces dissentiments primitifs.

Mais l'éditeur, qui a fait recevoir cet écrit dans l'Église comme œuvre de l'apôtre, n'a-t-il point commis une erreur ou même une fraude? Prenant les choses *in abstracto,* on doit reconnaître que cela est possible. Mais que l'on se

transporte dans la réalité concrète des faits, et l'on sentira combien cette hypothèse est difficile à soutenir. Quand aurait eu lieu cette publication sous le faux nom de Jean? Pendant la vie de l'apôtre? La protestation de Jean lui-même eût démasqué l'imposture et empêché son succès. Dans les temps qui suivirent sa mort? Tous les nombreux presbytres qui l'avaient connu personnellement en Asie-Mineure et qui savaient bien que l'apôtre n'avait jamais rien écrit de pareil, auraient-ils gardé le silence, et tout vestige de leurs réclamations aurait-il disparu? Et que l'on n'ait pas recours ici à l'explication tirée de la fraude pieuse. Nous reviendrons, en terminant ce chapitre, sur cette question. Mais, quoi qu'il en soit, la fraude, si elle eût réellement eu lieu, n'eût pu être le fait de tous ou réussir auprès de tous. Il est impossible de faire de tous ces Pères du deuxième siècle, qui ont continué l'œuvre des apôtres, soutenu l'assaut violent du gnosticisme et subi le martyre pour la cause de Christ, une bande de fourbes ou un troupeau de dupes. Supposons enfin cet évangile publié plus tard encore, à l'époque proposée par l'école de Tubingue, vers le milieu du deuxième siècle. Le succès de la fraude semble devenir plus facile : en réalité, il serait plus incompréhensible encore. Il ne faut pas nous représenter l'Église comme une somme d'individus isolés : « Il se forme, ainsi que le remarque avec justesse le théologien catholique Mayer, une transmission des générations antérieures aux générations suivantes; semblable à un vaste cours d'eau, ce fleuve de jeunes gens, d'hommes faits, de vieillards, est un tout non interrompu, au sein duquel la conscience commune des faits et la puissance du souvenir établissent un lien spirituel entre toutes les parties qui le composent[1]. » Il est bien difficile qu'un élément

1. G. K. Mayer, *Die Æchtheit des Evangeliums nach Joh.* Schaffhausen, 1854, p. 1.

nouveau fasse irruption dans un tel organisme sans y provoquer quelque part l'opposition et la réaction. Cette vérité s'applique surtout à l'état de l'Église vers le milieu du deuxième siècle. Elle était alors sur ses gardes. Les produits hérétiques commençaient à circuler. Les tentatives des Gnostiques avaient éveillé la vigilance des églises et de leurs chefs. Le Fragment de Muratori en donne une preuve par la netteté avec laquelle il distingue entre les livres décidément apostoliques, seuls admissibles à la lecture publique, et tous les autres, soit orthodoxes, soit hétérodoxes de contenu, mais non apostoliques, qui doivent en être exclus. Le principe de la tradition dominait tellement le jugement individuel, que l'évêque d'Antioche, Sérapion, ayant à lutter contre une secte qui en appelait à «l'évangile de Pierre», répondait simplement (Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 12) : «Pour nous, frères, nous recevons Pierre et les autres apôtres, comme Christ; mais quant aux ouvrages faussement écrits sous leur nom, nous les rejetons avec connaissance de cause, sachant *bien que de tels écrits ne nous ont point été transmis.*» — *Nous avons reçu* (παρελάβομεν), voilà le canon ecclésiastique du deuxième siècle, soit pour ce qui tient à la doctrine, soit en ce qui concerne les livres sacrés.

Et surtout si, comme le prétend l'école de Baur, le quatrième évangile doit avoir eu le double but de faire pénétrer la gnose valentinienne adoucie dans le sein de l'Église, et de donner raison, dans la dispute de la Pâque, à l'observance romaine contre le rit asiatique, comment arrive-t-il que, dans la situation où se trouvait l'Église, personne ne se soit aperçu de l'introduction de cette machine de guerre dans la forteresse assiégée? «Toutes les mesures ont été prises par l'auteur du quatrième évangile, nous dit Zeller, pour rendre impossible l'observance des églises d'Asie-Mi-

neure[1]. » On comprend aisément ce que veut l'école de Tubingue en parlant ainsi. Il s'agit pour elle de prouver que cet évangile ne peut venir de Jean, à l'exemple et à l'autorité duquel en appelaient précisément les défenseurs de cette observance. Mais alors comment se fait-il que pas un de ces défenseurs du rit asiatique ne pense à contester l'authenticité de cet écrit, attribué au personnage sur lequel ils s'appuient, écrit paru d'hier seulement, et qui les condamne? Quoi! ce sont précisément les docteurs d'Asie-Mineure, Apollinaire, Irénée, Polycrate, tous plus ou moins impliqués dans la discussion sur la Pâque, qui attestent le plus hautement l'autorité apostolique et johannique du quatrième évangile et de la plume desquels nous recueillons les témoignages les plus éclatants en sa faveur! En vérité, l'aveuglement des Troyens introduisant de leurs propres mains le cheval de bois dans leurs murailles, n'est rien en comparaison de celui de ces bons Pères. Mais comment arrive-t-il surtout qu'un livre qui s'approprie tous les termes du gnosticisme valentinien abhorré par l'Église, trouve accès et fasse son chemin dans cette même Église, sans y rencontrer aucune défiance, sans y soulever la moindre opposition? Il *plut généralement*, nous dit et nous répète plusieurs fois Volkmar. Et il croit avoir résolu le problème! Encore s'il y eût eu dans l'Église à cette époque une autorité unique et centrale, on pourrait supposer que l'unanimité qui se manifeste provient d'un décret souverain émané de ce pouvoir et obtenu par l'imposteur. Mais nous voyons, par les écrits des Pères et par le fragment de Muratori, que chaque église jouissait d'une parfaite autonomie dans la fixation de son canon particulier et dans la détermination des livres dont elle se servait dans son culte. Le

1. Article cité, p. 639.

succès d'une pareille fraude, toujours étonnant lorsqu'il s'agit d'un livre de cette importance, devient en de telles circonstances une complète impossibilité historique.

On a fait une comparaison[1] qui nous paraît frappante, et que nous nous approprierons en la développant un peu. Supposez qu'un demi-siècle après la mort de Luther on eût essayé d'introduire dans les églises luthériennes une nouvelle formule de la Confession d'Augsbourg, différant considérablement de celle qui avait été admise jusqu'alors, remplie d'expressions inusitées dans l'enseignement religieux de ces églises et même de notions empruntées aux écrits de Servet ou de Socin. Cette introduction eût-elle pu s'opérer tacitement, sans secousse, sans qu'une seule voix s'élevât pour demander : D'où provient ce document, dont ni nous, ni nos pères n'avons entendu parler? L'introduction frauduleuse du quatrième évangile eût dû soulever de bien plus grandes réclamations encore. Comment se fût-elle opérée dans le silence le plus profond, d'un bout à l'autre de l'Église! C'est l'impossibilité même.

Mais le consentement des hérétiques est un fait plus étonnant encore, s'il est possible, que celui de l'Église elle-même; et ce fait nous pousse à des conclusions plus précises sur l'époque de la publication du quatrième évangile et de son admission dans les canons des églises.

Judaïsants et Antinomiens, Gnostiques et Mystiques, toutes ces sectes qui sont, deux à deux, l'antipode l'une de l'autre, s'unissent, comme par un contrat tacite, pour employer l'évangile de Jean et pour lui accorder créance. Marcion, il est vrai, récuse son autorité, mais après l'avoir admise et sans nier l'authenticité de l'écrit. On cite les paroles, même les plus insignifiantes en apparence, de ce

1. Lechler, *Studien und Kritiken*, 1856, p. 870.

livre, comme des εἰρημένα. Ce sont des oracles dont la vérité n'est pas discutable. Plutôt que d'ignorer ou de combattre cet écrit, même lorsqu'il est *diamétralement opposé* aux idées que l'on veut répandre[1], on fait violence aux textes pour essayer d'y rattacher les conceptions qui jurent le plus avec les siennes. Ce procédé que nous retrouvons au second siècle chez les sectes les plus diverses, ne prouve-t-il pas, mieux encore que le consentement de l'Église, l'autorité dont jouissait dès longtemps notre évangile, et combien il était déjà universellement accrédité à l'époque où ces sectes se sont successivement détachées du tronc qui les avait portées? Supposez que cet écrit fût le produit de l'une d'entre elles, après sa séparation d'avec l'Église : les autres sectes et l'Église elle-même l'eussent-elles accepté de pareilles mains? Se fussent-elles donné la peine de l'interpréter et de le tordre à leur façon? Nous sommes donc forcés d'admettre non-seulement que ce livre existait, mais qu'il était reçu comme sacré et apostolique au moment où les sectes ont rompu avec l'Église, qu'elles l'ont toutes emporté avec elles en quittant la maison paternelle, qu'il faisait par conséquent partie du patrimoine commun, antérieurement à leur séparation.

Cette considération historique nous fait remonter très-haut, jusqu'au commencement du deuxième siècle. Car il fallait bien une ou deux dizaines d'années pour qu'un livre pareil se répandît et parvînt à établir son autorité. Or Basilide, le premier gnostique dans l'école duquel nous constatons son usage, enseignait vers l'an 120 de notre ère. Nous sommes ainsi conduits jusqu'aux temps de la mort de Jean.

---

1. Voir plus haut Volkmar, sur le rapport de Jean et des *Clémentines*.

III.

Nature de la vraie preuve.

Nous croyons avoir atteint le but auquel peut parvenir la critique au moyen des témoignages extérieurs. Nous avons démontré que la conviction de l'origine johannique du quatrième évangile repose sur des faits au moins aussi nombreux et aussi certains que ceux en raison desquels nous admettons l'authenticité de la plupart des ouvrages de l'antiquité classique. Il nous paraît que la critique externe, comme on l'appelle, ne peut faire davantage. Attendre d'elle une preuve réellement irréfragable de l'authenticité d'un écrit quelconque, c'est lui demander l'impossible. Après tout, l'intelligence humaine tient toujours en réserve, au service de la volonté, la supposition de possibilités inouïes, au moyen desquelles on peut échapper aux conséquences les plus légitimes des faits les mieux constatés. Et l'on sait assez que plus le domaine, où se meut une discussion, tient de près aux intérêts religieux et moraux, plus l'intelligence y joue le rôle de simple ouvrière au service de la volonté, et plus les sympathies et les antipathies personnelles exercent une influence décisive sur les conclusions auxquelles conduit l'investigation historique. La science amasse les faits et les dépose dans les deux plateaux de la balance. Mais à chaque fois survient la volonté du critique, qui en taxe le poids. La méthode de l'école de Tubingue, dans l'appréciation des faits relatifs à l'emploi et à l'autorité du quatrième évangile dans le cours du deuxième siècle, en offre un exemple bien frappant. Et comment pourrait-il en être autrement? Là où la répugnance pour le surnaturel est devenue une conviction arrêtée que le surnaturel n'existe

pas, qu'il ne peut, qu'il ne doit pas exister, on est bien obligé de déclarer la guerre à l'histoire évangélique, aux écrits qui la renferment et aux témoignages qui pourraient prouver l'authenticité de ces livres. Ce n'est pas une intention préméditée, c'est une nécessité, d'être partial, tout simplement parce que sur le point capital il y a parti pris. La prétention à l'impartialité scientifique, en de telles conditions, ne mérite que le nom de charlatanisme.

J'irai même plus loin. S'il est vrai que, comme le dit l'Écriture, nous devions être jugés sur le fait de notre foi ou de notre incrédulité, il résulte de là que la foi ne peut, ne doit pas être le résultat d'une démonstration historique, et que l'élément moral doit jouer un rôle, et même un rôle prépondérant, dans les convictions religieuses. Il n'en est pas ici comme de la croyance à l'authenticité des poëmes d'Homère ou d'un dialogue de Platon. Il s'agit d'une conviction qui entraîne le don de la vie entière. Dans la formation de cette conviction doit intervenir l'homme tout entier. Car elle exercera nécessairement une influence très-profonde sur tout son développement et sur son état final. Les critères traditionnels n'ont ici que la seconde place. Ils ressemblent à ces certificats de mœurs que vous présente un étranger qui vous demande votre confiance. Un regard sur sa figure, partant de vous-même et s'adressant à lui-même, vous en dit plus sur sa personne, que ce papier. Et, si ce regard vous donne à contempler une noble et loyale physionomie, vous êtes plus sûr de ce que vous faites en vous livrant personnellement à lui que vous ne l'eussiez été par toute autre méthode. C'est une impression analogue qui fonde la foi en général, et particulièrement la foi à l'authenticité et à la véracité d'un écrit tel que celui de Jean. « *Viens et vois,* » disait Philippe à Nathanaël. Cette courte et sublime apologétique, inspirée à ce disciple par la vue du Maître, est

aussi la seule qui aboutisse et qui porte décidément coup, quand il s'agit de l'œuvre de ses apôtres.

Deux questions se posent donc ici. La première : L'auteur du quatrième évangile *veut-il* se donner pour le disciple bien-aimé de Jésus? La seconde : En étudiant de plus près son livre, plongeons-nous le regard dans l'azur d'une innocence et d'une sincérité célestes, ou rencontrons-nous le froid brouillard de l'imposture et du calcul? L'esprit du livre est-il saint ou impur? Tout est là; tout doit être là. Car, puisqu'il s'agit d'une question dont les conséquences pour la vie religieuse et morale sont incalculables, la décision doit dépendre d'un critère moral et être elle-même un acte moral.

Baur a reconnu que l'évangéliste avait combiné son récit de manière à conduire ses lecteurs à la conviction qu'il était le même homme que l'auteur de l'Apocalypse, c'est-à-dire que l'apôtre Jean. Il a résolu par là la première question. Devant nous se pose la seconde : Le récit du quatrième évangile porte-t-il le caractère de la droiture et de la simplicité ou celui d'un raffinement de fraude? Le visage que je contemple en évoquant au dedans de moi la figure de son auteur, est-il celui d'un saint ou celui d'un fourbe? La solution de cette question ne sera jamais affaire de logique; elle résultera toujours de l'impression immédiate. Et comme la foi du simple chrétien repose au fond sur un critère moral, celle du théologien ne trouvera jamais dans la science de fondement plus solide. Tout ce que la science pourra faire de plus ici, ce sera de dissiper les nuages qu'elle avait elle-même amassés.

Cette preuve morale joint à l'avantage d'être de même nature que la foi, celui d'être inépuisable comme elle. Elle n'est point formulée une fois pour toutes par un syllogisme; elle ne s'épuise dans aucune argumentation; mais elle peut gagner incessamment pour le croyant en clarté, en vivacité,

en abondance. Comme chaque manifestation nouvelle de la puissance et de l'amour du Christ élevait à un plus haut degré de clarté et d'intensité la foi des disciples, ainsi chaque lecture, chaque étude nouvelle d'un livre tel que le quatrième évangile, en faisant pénétrer plus profondément dans le cœur la sainteté de son contenu, affermit la conviction de son authenticité, et rend plus éclatante cette démonstration interne et immédiate de la pureté de son origine.

Nous savons que l'on a essayé d'affaiblir la valeur de cette preuve en soutenant que la fraude pieuse était jugée moins sévèrement alors qu'elle ne le serait aujourd'hui[1]. « Il existait sans doute dans l'antiquité, comme le fait remarquer Néander avec une parfaite justesse[2], un point de vue exclusivement spéculatif, en vertu duquel on se faisait des idées assez lâches du devoir de la véracité. C'était le principe de l'ésotérisme philosophique qui, envisageant le peuple comme inhabile à recevoir la vérité religieuse dans sa pureté, admettait le mensonge comme moyen de la mettre à sa portée. Nous trouvons déjà ce principe chez Platon; il avait passé de là chez les juifs alexandrins, puis chez les Gnostiques et même chez quelques docteurs chrétiens d'Alexandrie. Mais c'est précisément cet *aristocratisme*

1. Voir l'étonnante desinvolture avec laquelle cette question est traitée par M. A. Réville, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1863, p. 112: « Un écrivain de ce temps-là, désireux .... de propager ou de défendre ses idées favorites, inscrivait, sans le moindre scrupule, le nom d'un auteur faisant autorité en tête de sa propre composition ... Le sentiment de la propriété littéraire était à peu près inconnu.... » etc. M. Renan s'exprime avec plus de prudence et de réserve sur le même sujet : « Quoique les idées du temps en fait de bonne foi littéraire différassent essentiellement des nôtres, on n'a pas d'exemple dans le monde apostolique d'un faux de ce genre. » *Vie de Jésus*, p. XXVII.

2. *Geschichte der Pflanzung der christl. Kirche*, 3e éd. t. II, p. 493, traduction libre.

intellectuel de l'antiquité qu'a renversé le christianisme; et un sain et pratique esprit chrétien a toujours et dès le commencement repoussé cette manière de voir, comme nous le voyons par les exemples d'un Justin Martyr, d'un Irénée, d'un Tertullien. » Pouvait-il en être autrement dans l'Église de celui qui avait dit : « *Que votre oui soit oui, et votre non, non!* » — Thiersch[1] a cité un fait, rapporté par Tertullien (*De baptismo*, c. 15 — trad. de M. de Genoude, c. 17), qui suffit pour réfuter tout ce que l'on a imprudemment avancé sur le sentiment de la primitive Église à cet égard. Un presbytre d'Asie-Mineure s'était permis, dans son admiration pour Paul, d'écrire et de faire circuler un ouvrage sous le nom de cet apôtre; convaincu d'imposture, il avoua sa faute et dut renoncer à sa charge. Ce fait prouve sans doute que la pseudépigraphie n'était pas sans exemple, qu'elle pouvait être l'affaire de certains individus; mais il démontre d'une manière non moins évidente que l'Église, dans son ensemble et dans ses chefs, n'a jamais envisagé ce procédé comme innocent. Les bonnes intentions du prêtre dont il s'agit ne le mirent point à l'abri d'un jugement et d'une destitution ecclésiastiques. Si donc, pour nier l'authenticité du quatrième évangile et pour expliquer son introduction frauduleuse dans le canon de toutes les églises du deuxième siècle, il faut, comme nous l'avons vu, admettre d'un côté une imposture réfléchie et calculée de la part de l'auteur; de l'autre, une complicité active ou tacite de la part d'une grande partie des chefs de l'Église contemporaine, — nous avons le droit d'affirmer qu'une pareille accusation tombe aussi bien devant le sens moral de ceux à qui l'on impute ce fait, que devant la sainteté du livre dont on flétrit ainsi l'origine et la tendance.

1. *Versuch zur Herstellung des hist. Standpuncts*, p. 338.

CHAPITRE III.

L'apôtre saint Jean.

Cette étude sur la personne de saint Jean comprendra : 1° une esquisse biographique; 2° une appréciation du caractère et des aptitudes particulières de cet apôtre; 3° un exposé de son rôle dans la grande œuvre apostolique.

I.

Vie de saint Jean.

Dans toute vie d'homme plus ou moins complète, on distingue deux périodes : celle où il est surtout appelé à recevoir et celle où il est plutôt employé à donner. La première dura pour saint Jean jusqu'à la Pentecôte; ce fut pour lui le temps de la croissance. La seconde comprend tout le reste de sa vie terrestre; ce fut la saison des fruits.

Nos renseignements sur la première se puisent dans les évangiles; nous devons ce que nous connaissons de la seconde aux Actes des apôtres, à l'épître aux Galates et à la tradition ecclésiastique, sans parler des écrits de Jean lui-même.[1]

I. Selon nos évangiles, Jean était Galiléen, fils du pêcheur Zébédée[2]. Il appartenait à cette population dont l'historien

1. Je ne renonce pas à user, dans cette étude, des données renfermées dans les écrits qui portent le nom de saint Jean, bien que cet emploi puisse être taxé de pétition de principes; car l'harmonie de ces données avec les matériaux fournis par les autres documents, est un fait qui a aussi sa valeur, et qu'il importe de constater.

2. Matth. IV, 21. Marc I, 20. Luc V, 10.

Josèphe fait connaître le caractère vif, laborieux, indépendant, belliqueux même. La distance des lieux diminuait considérablement la force de la pression exercée par les autorités religieuses de la nation siégeant à Jérusalem. Plus ignorants que les habitants de la Judée, les Galiléens étaient en retour plus libres de préjugés, plus ouverts à la vérité vraie, celle qui jaillit directement des profondeurs du cœur et de la conscience, et qui est si souvent en conflit avec la lettre. C'était donc bien là que Jésus pouvait trouver la réceptivité la plus franche et la plus généreuse. Aussi paraît-il que tous ses apôtres, à l'exception de Judas Iscariot, furent Galiléens; et l'on ne s'étonne point que ce soit cette contrée de la Terre-Sainte qu'il ait choisie pour y jeter les premiers fondements de son œuvre.

Jean habitait sur les bords du lac de Génézareth. Mais demeurait-il à Capernaüm ou à Bethsaïda? La réponse n'est pas certaine. Capernaüm était une grande ville, située sur le bord occidental du lac, vers son extrémité septentrionale, suivant les uns, sur l'emplacement où se trouvent actuellement les ruines appelées Tell-Hum, à peu de distance de l'embouchure du Jourdain; suivant d'autres, plus au sud, dans la plaine riante de Génézareth[1]. Bethsaïda, dont le nom signifie *endroit de pêche*, était une ville (Jean I, 45) à peu de distance de Capernaüm[2]. La situation de cette bourgade est également inconnue. Dans la première opinion, il faut la chercher au sud de Capernaüm, soit au nord, soit au sud du promontoire qui sépare les ruines de Tell-Hum de la plaine de Génézareth[3]. Dans la seconde, on pourrait supposer que Bethsaïda était située aussi dans cette plaine et formait comme

1. C'est l'opinion à laquelle paraîtrait incliner M. Renan, *Vie de Jésus*, p. 141 et 142.

2. Comp. Marc IV, 45 avec Jean VI, 17. 24. Voy. aussi Matth. XI, 20-23.

3. Voir F. Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, 1re éd. p. 409 et 410.

le port de Capernaüm. — D'après Jean I, 45, Bethsaïda était *la ville d'André et de Pierre*, expression qui désigne évidemment, non le lieu de leur origine[1], mais celui de leur domicile. Or, comme il ressort de Luc V, 9, qu'ils étaient associés avec Jean et Jacques, son frère, pour le commerce de la pêche, on pourrait inférer de là que Jean demeurait aussi à Bethsaïda.

Le récit de la guérison de la belle-mère de saint Pierre (Marc I, 21. 29; Luc IV, 31. 38) semble, il est vrai, favoriser l'opinion contraire. Comme c'est en sortant de la synagogue de Capernaüm que Jésus accomplit ce miracle, il y aurait lieu de penser que Pierre demeurait dans cette ville. Mais tout s'explique, si l'on admet que le bourg de Bethsaïda n'avait pas de synagogue particulière et que ses habitants fréquentaient celle de Capernaüm.

L'industrie de la pêche donnait lieu, à cette époque, à un commerce assez étendu dans cette contrée[2]. Comme la mer Morte, dont Jérusalem est voisine, n'est poissonneuse que vers l'embouchure du Jourdain, cette capitale s'approvisionnait sans doute en Galilée. Cette circonstance expliquerait d'une manière assez naturelle la relation qui, d'après Jean XVIII, 25, existait entre la maison du souverain sacrificateur et le disciple sous l'anonyme duquel nous soupçonnons Jean lui-même. Bleek penche à trouver dans ce passage l'indication d'une relation de parenté entre les deux familles. Le terme dont se sert l'évangéliste (γνωστός, *connu*) ne paraît pas renfermer cette idée.[3]

Ce commerce lucratif doit avoir procuré à la famille de Jean un certain bien-être. D'après Marc I, 20, son père avait des journaliers à son service. Nous apprenons par

1. Comme le pense M. Renan, *Vie de Jésus*, p. 149 et 150.

2. Voir Lücke, introd. p. 9.

3. Jean eût plutôt exprimé cette notion par συγγενής.

Matth. XXVII, 55 (comp. avec Luc VIII, 3) que la mère de Jean était du nombre des femmes *qui entretenaient Jésus*, et avec lui certainement les Douze, *de leurs biens*. Enfin, après que Jésus eut confié sa mère à Jean, « ce disciple, est-il dit, la reçut *dans sa maison* (Jean XIX, 27 : εἰς τὰ ἴδια). » Toutes ces circonstances font supposer que cette famille jouissait d'une certaine aisance.

En comparant deux passages où sont mentionnées les femmes qui se tenaient au pied de la croix (Matth. XXVII, 56; Marc XV, 40), on voit que la mère de Jean et de Jacques se nommait Salomé. L'élan avec lequel cette femme se consacra au service de Jésus et le suivit dans ses pérégrinations est la preuve du vif sentiment religieux qui dominait son âme. La demande hardie qu'elle adressa un jour à Jésus en faveur de ses deux fils (Matth. XX, 20), révèle une imagination ardente, un cœur enthousiaste et imbu des espérances messianiques les plus brillantes. Ce trait prouve aussi l'influence que cette mère exerçait sur ses deux fils. Zélée israélite, elle avait sans doute travaillé à exalter chez eux le patriotisme théocratique. Aussi, dès que Jean-Baptiste parut, accoururent-ils auprès de lui et s'attachèrent-ils à lui comme ses disciples (Jean I).

Existait-il une relation de parenté entre la mère de Jean et la famille de Jésus? D'après les uns, Salomé était fille de Joseph, d'un premier mariage[1]. Selon d'autres, elle aurait même été sa première femme, et elle aurait eu de lui deux filles[2]. D'autres rapports apocryphes font de Salomé la nièce du prêtre Zacharie, père de Jean-Baptiste. Il est impossible d'attacher la moindre valeur à des données si tardives. Mais on ne peut refuser une grande vraisemblance à la combi-

1. Épiphane, *Hær.* LXXVIII, 8.
2. Nicéphore, *Hist. eccl.* II, 3.

naison par laquelle Wieseler[1] a essayé de prouver que Salomé était la sœur de Marie, mère de Jésus; d'où il résulterait que Jean aurait été le cousin germain du Seigneur.

Nous examinerons cette hypothèse en étudiant le passage Jean XIX, 25, sur lequel elle est fondée. Nous dirons cependant, dès maintenant, que l'interprétation qui a conduit Wieseler à ce résultat ne répond pas à notre sentiment exégétique.

Jean appartenait, en tous cas, par l'éducation qu'il avait reçue, à cette élite de la nation que saint Luc appelle « *ceux qui attendaient la consolation d'Israël.* » Il demeura avec d'autres jeunes gens de sa province auprès de Jean-Baptiste, jusqu'au moment où Jésus parut et fut désigné comme le Messie par son précurseur. Jean passa alors de l'école de Jean-Baptiste à celle de Jésus, avec la même facilité avec laquelle il avait passé des bras de Salomé aux pieds de Jean-Baptiste (Jean I, 35. 37). Nulle commotion intérieure, nul cataclysme moral ne signala cette transition. La conversion de Jean s'accomplit sous la forme d'un développement calme et graduel. Deux facteurs concoururent à l'opérer. L'un fut cet attrait intérieur que saint Jean a appelé lui-même l'*attrait* et aussi l'*enseignement du Père.* Il s'exerça sur son âme par les trois agents successifs que nous venons de mentionner : sa mère, le Précurseur et Jésus. Ce fut là le facteur divin. L'autre, le facteur humain, fut la docilité constante de ce jeune cœur à la vérité, sous la forme où elle se présentait à lui dans chaque cas, l'ouverture de son âme à la lumière qui frappait son regard. C'est ici cet assentiment libre et joyeux à tout ce qui est vrai et bon, qu'il a

1. *Stud. u. Krit.* 1840, 3e cahier. Wieseler trouve dans l'énumération Jean XXI, 25 quatre femmes et non pas trois (selon l'explication ordinaire); et, rapprochant ce passage ainsi compris de Matth. XXVII, 56 et Marc XV, 40, il arrive au résultat indiqué.

caractérisé lui-même par cette belle expression : *faire la vérité* (Jean III, 21). La lumière divine l'avait réveillé et charmé, semblable à l'aube matinale, dans le regard pieux de sa mère; sur les bords du Jourdain, elle avait frappé ses yeux comme une brillante aurore, dans la personne de Jean-Baptiste; enfin elle se leva sur lui comme le soleil radieux et l'illumina intérieurement, lors de sa première rencontre avec Jésus-Christ. A tous les degrés de cette révélation croissante, Jean fut comme l'oiseau qui salue de son chant joyeux chaque progrès du soleil levant. Par ce caractère continu et progressif de sa conversion, Jean est, dans le monde spirituel, l'antipode de Paul.

Saint Jean n'est mentionné que dix à douze fois dans nos évangiles synoptiques :

1. Dans le récit de sa vocation et de celle de ses trois compagnons de pêche : Matth. IV; Marc I; Luc V.

2. Dans les catalogues apostoliques : Matth. X; Marc III; Luc VI.

3. A la résurrection de la fille de Jaïrus, où il est admis, avec Pierre et Jacques seulement, dans la chambre de la malade : Marc V, 37; Luc VIII, 51.

4. A la Transfiguration, où il est de nouveau privilégié avec les deux mêmes : Matth. XVII, 1; Marc IX, 2; Luc IX, 28.

5. Dans un entretien où il raconte lui-même comment lui et ses compagnons ont imposé silence à un homme qui chassait les démons au nom de Jésus : Marc IX, 38; Luc IX, 49.

6. Lorsque, avec Jacques, son frère, il prétend faire descendre le feu du ciel sur une bourgade samaritaine qui refusait de recevoir Jésus : Luc IX, 54.

7. A l'occasion du surnom de *Boanerges* donné par Jésus aux deux fils de Zébédée : Marc III, 17 (nom dérivé probablement de בְּנֵי רַגֶשׁ, littéralement : *filii strepitûs;* traduit exactement par Marc : υἱοὶ βροντῆς, *fils du tonnerre*).

8. Lorsque Salomé demande pour ses deux fils les premières places : Matth. XX, 20. Dans Marc (X, 35), cette demande est attribuée aux deux fils eux-mêmes.

9. Lorsque Jésus lui confie, ainsi qu'à Pierre, la mission secrète de préparer la Pâque : Luc XXII, 8.

10. Lors de la grande révélation eschatologique accordée par Jésus peu de temps avant sa mort à ses plus intimes disciples, Pierre, Jacques, André et Jean : Marc XIII, 3; Matth. XXIV et XXV.

11. A Gethsémané, où nous le retrouvons dans l'intimité de Jésus avec Pierre et Jacques seuls.

Dans le quatrième évangile, Jean n'est pas nommé. Mais il est appelé en quatre occasions (XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7. 20) *le disciple que Jésus aimait*. Car c'est bien certainement Jean qui est désigné par ce titre unique. Le sentiment unanime de l'Église des premiers siècles et le quatrième évangile lui-même, comme nous le verrons, ne laissent pas lieu à une autre supposition[1]. Ce n'est pas le moment de chercher à saisir la raison et la valeur de cette dénomination. Elle fait ressortir, en tout cas, une affinité particulière entre l'âme de Jésus et celle du disciple dont il avait fait son *ami personnel*. Néanmoins le rôle actif de Jean n'est pas considérable dans cet écrit. Il n'y prononce que quelques paroles très-brèves : « *Maître, où demeures-tu?* » I, 38. — « *Seigneur, qui est-ce?* » XIII, 25. — « *C'est le Seigneur.* » XXI, 7. — Et encore de ces trois paroles, la première fut-elle probablement prononcée par André; et la seconde ne sortit de la bouche de Jean qu'à l'instigation de saint Pierre. Les actes de Jean, mentionnés dans cet évan-

1. Lützelberger a prétendu que c'était André. Il suffirait, pour réfuter cette hypothèse, de rappeler qu'André est nommé à réitérées fois dans notre évangile (I, 40. 44; VI, 8; XII, 22). D'ailleurs, André n'assistait pas à la scène du ch. XXI (comp. v. 2).

gile, ne sont guère plus nombreux que ses paroles. Mais ils ont un caractère particulier. Jean s'approche de Jésus le premier de tous avec André (ch. I); et, le dernier, il l'accompagne après son arrestation (XVIII, 15), et jusqu'à la croix (XIX, 26). Le premier, de nouveau, il le retrouve par la foi comme le Ressuscité (XX, 8. 9); il reçoit enfin une promesse qui semble lui conférer le privilége de ne point être séparé de l'Église jusqu'au retour du Seigneur (XXI, 22).

Cette liste fait ressortir d'une manière singulièrement conséquente, d'un côté, la retenue de Jean, qui se tient habituellement en arrière, même dans les occasions où les autres disciples, Pierre, André, Philippe, Thomas, manifestent hautement leurs impressions; de l'autre, le rôle de Jean dès qu'il agit : il ouvre et ferme la marche; il initie et consomme. A l'image de son Maître, il est le premier et le dernier.

De tous ces traits réunis il ressort donc que Jean fut l'un des plus anciens disciples de Jésus; qu'entre les apôtres les plus privilégiés, il fut lui-même le plus intime; qu'il était animé du zèle le plus bouillant pour la personne et la cause de son Maître, et qu'en certaines occasions il poussait ce zèle jusqu'à l'intolérance et même jusqu'à la violence; enfin, que le mobile de son attachement à Jésus n'était pas seulement le divin attrait que celui-ci exerçait sur son cœur, mais qu'il s'y mêlait aussi une exaltation charnelle qu'il avait héritée, ainsi que son frère, de l'enthousiasme messianique de sa mère.

Le but de Jésus, dans l'éducation morale de cet apôtre, dut donc être de purifier le feu qui l'embrasait. Et c'est en effet la tâche que paraît s'être proposée le Seigneur dans les circonstances que nous venons de rappeler. Le nom de *fils du tonnerre*, par lequel il avait distingué ces deux frères de leurs collègues, ne pouvait sans doute renfermer un blâme; un surnom emprunté à un défaut n'eût plus été qu'un

sobriquet. Mais, sous le magnifique éloge renfermé dans ce nom, Jésus avait certainement voulu glisser un salutaire avertissement. Ce fut au pied de la croix que s'opéra surtout la purification du Boanerge. Là, en face de l'Agneau de Dieu mené à la tuerie sans ouvrir la bouche et portant volontairement le péché du monde, son ardeur fut purifiée de tout alliage charnel; et son cœur resta là, mort au monde et à lui-même, attendant la force sainte qui devait le faire revivre. La Pentecôte acheva l'œuvre ainsi commencée; elle l'introduisit dans le monde nouveau créé par la résurrection de Jésus. Elle marqua tout à la fois le terme de l'éducation morale de Jean et le commencement de son activité apostolique. Dès ce moment une flamme pure éclata dans sa personne, et se répandit de lui dans l'Église par son exemple, son ministère et ses écrits.

II. Avec la Pentecôte s'ouvre la seconde partie de la vie de Jean. On s'attend à voir un apôtre, si particulièrement distingué par son Maître, prendre une part prépondérante au travail nouveau que ce jour inaugure. Il n'en est rien. Son rôle semble à peu près nul dans la fondation de l'Église. Sur cette scène où se meuvent et agissent saint Pierre, saint Paul et même de simples diacres, tels qu'Étienne, Philippe, nous ne rencontrons que deux fois saint Jean : lorsque l'impotent est guéri à la porte du temple, Act. II; et lorsqu'une députation est envoyée en Samarie par les apôtres, Act. VIII. Et dans ces deux circonstances, Pierre joue tellement le rôle principal que Jean semble être plutôt son ombre que son auxiliaire. Une fois, dans ses épîtres, saint Paul fait mention de lui : Gal. II, 9. Il lui donne, il est vrai, dans ce passage, un titre glorieux : il le range parmi *ceux qui passent pour être les colonnes* de l'Église (οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι). Cela n'empêche pas que le rôle de l'apôtre bien-aimé

ne reste enveloppé, pendant toute cette période de la fondation de l'Église, d'une profonde obscurité.

Ce fait inattendu offre une difficulté à l'historien de l'Église primitive. Cependant, à y regarder de plus près, cette inactivité extérieure n'est-elle pas la continuation du rôle habituellement contemplatif que nous avons vu cet apôtre jouer pendant le ministère de Jésus? Pendant que Pierre manifestait avec vivacité ses impressions, Jean recueillait les siennes. L'un professait hautement; l'autre méditait et s'appropriait. L'un agissait à l'extérieur; l'autre croissait au dedans. Jean, l'œil de l'âme ouvert, discernait de loin le Seigneur, puis demeurait calme dans la barque; Pierre, averti par lui, se jetait dans les flots et s'élançait à ses pieds.

Cette disposition naturelle à la concentration dut se développer chez Jean, depuis la Pentecôte, avec une force nouvelle. Le spectacle unique, dans la contemplation duquel il avait vécu pendant trois ans, comme dans une continuelle extase, avait disparu de devant ses yeux, mais il s'était reproduit au dedans plus éclatant et plus magnifique encore. Jésus n'avait-il pas dit : «*Je reviendrai à vous.... Vous me reverrez.... L'Esprit me glorifiera en vous*»? Cette promesse était accomplie. Jésus revivait au dedans; son Esprit rafraîchissait le souvenir de ses paroles, déroulait le contenu de son œuvre, dévoilait la grandeur sublime de sa personne. Après s'être perdu dans la contemplation du Maître qui avait demeuré avec lui, Jean se ressaisissait lui-même dans la possession personnelle de Jésus vivant en lui. Il s'était donné : il se retrouvait, mais pour se donner mieux encore.

Pierre, poussé par l'Esprit conformément à la nature de son caractère entreprenant et actif, prêchait victorieusement dans Jérusalem; Jacques, fils de Zébédée, périssait dans ces premières luttes; Jacques, le frère du Seigneur, paissait le troupeau de Jérusalem et les églises de la Judée; Paul, en-

fin, faisait la conquête du monde des Gentils. Où était Jean? Pendant que ses frères travaillaient de la sorte, que faisait-il? Il attendait, comme jadis son Maître, que son heure fût venue. Mais cette inactivité apparente n'était pas de l'oisiveté. Au dedans de lui s'opérait une sainte élaboration. Il s'appropriait toute la plénitude de grâce qu'il avait reçue; et les fruits de ce travail intime, pour être plus tardifs, n'en devaient être que plus exquis.

Cependant une tâche quelconque ne saurait manquer dans la vie d'un apôtre; un devoir positif devait remplacer pour Jean l'œuvre de la mission. Quel était-il? Nous devons nous rappeler ici le service que lui avait demandé son Maître mourant. Aux autres apôtres, Jésus avait confié son Église, sa céleste Épouse; à Jean, il avait, pour un temps, légué sa mère. Cette tâche était bien celle qui, dans ces premières années après le départ de Jésus, correspondait aux instincts les plus profonds du cœur de Jean. En la lui confiant, l'ami avait bien connu son ami. Combien le commerce intime de Marie ne devait-il pas contribuer à activer l'œuvre d'assimilation intérieure qu'accomplissait en lui l'Esprit de Jésus?

Où se trouvait la demeure dans laquelle Jean avait recueilli Marie d'après Jean XIX, 27? Des traditions postérieures répondent : à Jérusalem[1]. Marie aurait vécu là, chez Jean, jusque vers l'an 48 de notre ère. Cependant le passage Gal. I, 18. 19, d'après lequel Paul, après sa conversion, passa quinze jours dans la maison de Pierre à Jérusalem, sans y voir aucun autre personnage apostolique que Jacques, frère du Seigneur, ne permet guère de croire au séjour habituel de Jean dans cette capitale.

D'ailleurs, si Jean possédait une maison, comme cela est dit positivement, cette propriété ne devait-elle pas se trou-

---

1. Nicéphore, *Hist. eccl.* II, 42.

ver dans la Galilée, sa patrie, plutôt qu'en Judée? Enfin, le séjour de la Galilée devait être plus en harmonie avec les sentiments de la mère de Jésus, que celui de la capitale. Sans doute, quand Jean était à Jérusalem et assistait aux assemblées de l'Église, il y passait pour l'*une des colonnes*, selon l'expression de Paul. Mais il ne résulte pas de là qu'il y vécût habituellement. Et son éloignement ordinaire de la capitale peut servir aussi à expliquer le peu de part qu'il prit à l'œuvre de la mission dont cette ville était alors le siége principal.

Une question plus considérable et qui tire des discussions soulevées par l'école de Tubingue une importance particulière, est celle de savoir si saint Jean partageait à cette époque les vues de ces étroits judéo-chrétiens qui prétendaient imposer le joug mosaïque aux païens convertis. Le contraire ressort non-seulement du récit Act. XV (dont l'école de Tubingue nie naturellement et nécessairement l'authenticité), mais encore du passage Gal. II, sur lequel s'appuie cette école pour faire de Jean, aussi bien que de ses collègues, Jacques et Pierre et tous les autres apôtres, les défenseurs du particularisme combattu par Paul. D'après les écrivains de cette école, nous devrions reconnaître dans les adversaires de Paul, Gal. II, les apôtres eux-mêmes. Mais, demande simplement Ritschl[1], « qui peut admettre que Paul eût désigné du nom de *faux frères intrus* (παρείσακτοι ψευδαδέλφοι) les apôtres primitifs », ceux qui avaient fondé l'Église et qui en avaient ouvert les portes à tous les autres! C'était précisément pour s'entendre avec eux et faire cesser les poursuites de ses adversaires, qui se réclamaient de leur autorité, que Paul se rendait auprès d'eux. Et ils se quittèrent en se donnant *la main d'association* (δεξιὰς

1. *Gesch. der Entstehung der altkath. Kirche*, 2e éd. p. 128.

κοινωνίας). Baur réduit, il est vrai, la valeur de ce symbole à peu de chose : Reste dans ton domaine; nous dans le nôtre; et n'ayons plus rien à faire ensemble! C'est ainsi que, après avoir construit l'histoire *a priori*, on force les textes à rentrer dans le cadre voulu. Mais les textes demeurent et protestent. Il ressort des épîtres de Paul, aussi bien que du récit des Actes, que Jean et les Douze persévérèrent sans doute dans l'observation de la loi, jusqu'à ce que celui qui l'avait donnée l'eût abrogée lui-même par le fait, par la destruction du Temple. Vivant au milieu d'Israël, ils maintenaient ainsi l'unité nationale avec ce peuple qu'ils évangélisaient encore. Mais ils ne faisaient nullement de cette observance une condition de salut et ne l'imposaient ni aux païens convertis, ni même à ceux d'entre les judéo-chrétiens qui, comme Paul, se croyaient appelés à secouer ce joug avant même que Dieu l'eût extérieurement brisé. C'était une affaire de pratique et non de principe. Et ce qui le prouve bien, c'est que Paul se réservait la liberté, quand il le trouvait convenable pour son ministère, d'agir comme les Douze et de se mettre « *sous la loi avec ceux qui étaient sous la loi.* » Il le déclare dans une épître admise par l'école de Tubingue, 1 Cor. IX, 20 (comp. Act. XXI le vœu de Naziréat). Irénée a, on ne peut mieux, caractérisé la position des Douze dans ces paroles (*Adv. Hær.* III, 12) : *Ipsi perseverabant in pristinis observationibus.... religiosè agebant circa dispositionem legis....* Mais quant aux païens : *Gentibus liberè agere permittebant, nos concedentes Spiritui Sancto.*

Supposé que l'Apocalypse datât de cette époque de la vie de Jean, elle ne conduirait point à admettre chez cet apôtre une conviction contraire à celle des Douze, telle que nous venons de l'exposer, non plus qu'à celle de Paul. Ce livre tout entier ne connaît d'autre moyen de salut que *le sang de l'Agneau*, d'autre condition pour y avoir part que la foi. Il faut

lire l'Apocalypse avec les yeux avec lesquels est lue, dans l'école de Baur, l'épître aux Galates, pour y trouver les caractères du particularisme judéo-chrétien.[1]

C'est vers l'an 60 environ que les apôtres paraissent avoir quitté la Terre-Sainte et abandonné Israël à son impénitence. Dès l'an 59, Jacques fonctionne seul comme chef du troupeau de Jérusalem (Act. XXI). Jean demeura sans doute en Galilée jusqu'au moment où l'explosion de la guerre romaine, en l'an 66, donna le signal de l'émigration recommandée à l'Église par Jésus-Christ. Le départ eut lieu probablement en l'an 67[2]. Peut-être Jean fut-il celui qui conduisit l'Église dans la retraite que le Seigneur lui avait destinée sur les montagnes, de l'autre côté du Jourdain. Et ce fut de là qu'en esprit il contempla ce jugement annoncé quarante ans auparavant par Jésus-Christ et signalé par lui comme le premier acte du jugement universel.

Ce ne sont là, il est vrai, que des hypothèses. Le seul fait certain est négatif : Aucune église comme ne réclame saint Jean comme son fondateur. C'est aux derniers temps du siècle apostolique seulement que se dissipe l'obscurité dont la personne de cet apôtre est enveloppée depuis la Pentecôte. Alors la figure de Jean apparaît tout à coup radieuse, comme lorsque le soleil, au moment de son coucher, se dégageant des nuages qui l'avaient voilé à son midi, répand sur toute la nature une subite et mystérieuse illumination.

Toutes les traditions s'accordent à indiquer l'Asie-Mineure comme le théâtre de l'activité apostolique de saint Jean dans

---

1. Ritschl, *Gesch. der Entstehung der altkath. Kirche*, p. 120 : « Cet écrit n'est pas judéo-chrétien..... Les arguments en faveur du point de vue judéo-chrétien de l'auteur ne sont pas solides. » Voir la démonstration de cette thèse, p. 120-122.

2. Ewald, *Geschichte des Volks Israël*, t. VI, p. 642.

les derniers temps de sa vie. Là se trouvaient de nombreuses et florissantes églises que Paul avait fondées dans son troisième voyage de mission (de 55 à 58), et dont Éphèse était la métropole. Semblables à un cercle de chandeliers d'or (Apoc. I), elles étaient le point lumineux vers lequel se portaient les regards de toute la chrétienté. Comme le dit Thiersch, « le centre de gravité de l'Église n'était plus Jérusalem, n'était pas encore Rome; c'était Éphèse. » « L'Asie-Mineure, dit Lücke[1], fut, depuis la ruine de Jérusalem jusque dans les temps du deuxième siècle, la portion la plus vivante de l'Église. » Cette vie n'était pas simplement celle de la foi; c'était aussi celle de la lutte. La prophétie de Paul aux pasteurs d'Éphèse et de Milet, Act. XX, 29 : « Après mon départ, il pénétrera chez vous des loups dévorants.... et du milieu de vous-mêmes sortiront des hommes prêchant des choses pernicieuses, » s'était réalisée. Il fallait à la foi, dans ces contrées, un puissant soutien. Jean se sentit appelé à fixer là sa résidence. Néander admet comme vraisemblable qu'il fut invité à cette démarche importante par les chrétiens d'Asie[2]. De cette position centrale, il pouvait dominer cette immense armée chrétienne montant à la conquête de l'empire, et dont les deux ailes s'étendaient déjà à l'Orient jusqu'à l'Euphrate, à l'Occident jusqu'à Rome.

Le fait du séjour de Jean en Asie-Mineure est certainement, indépendamment même de l'Apocalypse, le fait le mieux constaté de tous ceux que nous a transmis l'antiquité chrétienne; l'extravagance seule a pu le contester un instant[3]. Irénée, évêque de l'église de Lyon à la fin du deuxième siècle

---

1. Introd. p. 35.

2. *Geschichte der Pflanzung der christl. Kirche*, 3e éd. t. II, p. 530.

3. Lützelberger, *Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes*, 1840.

et originaire d'Asie-Mineure, parle « des presbytres qui ont connu Jean et qui ont vécu *avec lui dans l'Asie proconsulaire*, jusqu'aux temps de Trajan » (*Adv. Hær.* II, 22, 51). Ce même Père, pour faire ressortir la valeur du témoignage de l'église d'Éphèse, dans la lutte que les églises d'Asie eurent à soutenir à plusieurs reprises avec celle de Rome sur le rit pascal, rappelle « qu'elle a été fondée par Paul et que c'est *dans son sein qu'est demeuré Jean jusqu'aux temps de Trajan.* » Il en conclut « qu'elle est un véridique témoin de la tradition apostolique » (*Adv. Hær.* III, 3, 4).

Eusèbe (*Hist. eccl.* V, 24) nous a conservé la lettre d'Irénée à Victor, évêque de Rome, où il lui rappelle la visite qu'avait faite une vingtaine d'années auparavant, Polycarpe, évêque de Smyrne, à son prédécesseur, Anicet, ainsi que les preuves de déférence et de respect que celui-ci avait données en cette occasion à cet hôte vénéré « qui avait vécu familièrement avec Jean, disciple du Seigneur, et avec d'autres apôtres. » Le séjour de Jean en Asie était donc un fait de notoriété publique.

Enfin, Irénée (*Adv. Hær.* III, 3, 4) mentionne la rencontre de Jean avec l'hérétique Cérinthe, dans un bain public à Éphèse : « Il existe encore, dit-il, des gens qui ont entendu raconter à Polycarpe lui-même que Jean, *étant entré dans une maison de bain à Éphèse* et ayant aperçu Cérinthe dans l'intérieur de la maison, s'éloigna brusquement sans s'être baigné, en disant : « Sortons, de peur que le bain ne s'écroule, « puisqu'il y a là Cérinthe, l'ennemi de la vérité. »

Polycrate, qui était évêque d'Éphèse à la fin du deuxième siècle et dont la famille avait fourni sept évêques à l'église de cette ville, s'appuie, dans la lettre officielle qu'il adresse à Victor au sujet de la dispute pascale (Eus. *Hist. eccl.* III, 31), sur l'autorité de Jean, « qui a été l'un des grands astres dont la course s'est terminée en Asie.... qui a été couché

sur le sein du Seigneur.... Il est enterré à Éphèse (οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται).[1] »

Nous retrouvons la même tradition chez Clément d'Alexandrie. C'est ce Père qui, dans son traité τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, c. 42 (Eus. *Hist. eccl.* III, 24), nous a conservé cette délicieuse anecdote du jeune homme confié à un évêque d'Asie-Mineure par saint Jean, puis devenu chef de voleurs et ramené par le vieil apôtre.[2]

Origène, Eusèbe et Jérôme parlent dans le même sens. D'après Apollonius, écrivain anti-montaniste, cité par Eusèbe (V, 18), Jean doit avoir ressuscité un mort à Éphèse.

---

1. On traduit diversement l'expression μεγάλα στοιχεῖα.

2. « Écoute ce que l'on raconte (et ce n'est pas un conte, mais une histoire vraie) de l'apôtre Jean : Lorsqu'il fut de retour de Patmos à Éphèse, après la mort du tyran, il visitait les contrées environnantes pour établir des évêques et constituer les églises. Un jour, dans une ville voisine d'Éphèse, après avoir exhorté les frères et réglé les affaires, il aperçut un vif et beau jeune homme, et se sentant aussitôt attiré vers lui, il dit à l'évêque : « Je le place sur ton cœur et sur celui de l'Église. » L'évêque promit à l'apôtre de prendre soin de lui. Il le recueillit dans sa maison, l'instruisit et le surveilla jusqu'à ce qu'il pût l'admettre au baptême. Mais après qu'il eut reçu le sceau du Seigneur, l'évêque se relâcha dans sa surveillance. Le jeune homme, affranchi trop tôt, fréquenta une mauvaise société, se livra à toutes sortes d'excès, et finit par arrêter et piller les passants sur le grand chemin. Comme un cheval fougueux, quand une fois il a quitté la voie, s'élance aveuglément dans le précipice, ainsi, entraîné par sa nature, il se plongeait dans l'abîme de la perdition. Désespérant désormais de la grâce, il voulait au moins faire encore dans cette vie criminelle quelque chose de grand. Il réunit ses compagnons de débauche, et en forme une bande de brigands, dont il devient le chef, et bientôt les surpasse tous en soif de sang et de violences.

« Après un certain laps de temps, Jean revient dans cette même ville, et ayant terminé tout ce qu'il avait à y faire, il demande à l'évêque : « Eh « bien, restitue maintenant le gage que moi et le Seigneur t'avons confié « devant l'Église. » Celui-ci effrayé croit qu'il s'agit d'une somme d'argent qui lui aurait été confiée : « Non point, répond Jean ; mais le jeune « homme, l'âme de ton frère ! » Le vieillard pousse un soupir et répond

Cette tradition isolée ne peut avoir de valeur que comme témoignage du séjour de l'apôtre dans ces contrées. C'est à Jérôme que nous devons le récit bien connu des dernières exhortations de Jean (*in ep. ad Gal.* VI, 10) : « Lorsque l'apôtre eut atteint l'âge le plus avancé, étant trop faible pour se transporter lui-même dans les assemblées de l'Église, il s'y faisait porter par des jeunes gens. Il ne pouvait plus parler longtemps; mais il répétait ces paroles : « Mes petits « enfants, aimez-vous les uns les autres. » Et comme on lui demandait pourquoi il répétait toujours la même chose, il répondit : « Parce que c'est là le commandement du Sei- « gneur, et que si cela se fait, assez se fait. »

---

en fondant en larmes : « Il est mort ! — Mort ? répond le disciple du Sei- « gneur ; et de quel genre de mort ? — Mort à Dieu ! Il est devenu un « impie, puis un brigand ! Il occupe avec ses compagnons le haut de cette « montagne ! » À l'ouïe de ces paroles, l'apôtre déchire ses vêtements, se frappe la tête et s'écrie : « Oh ! à quel gardien ai-je confié l'âme de mon « frère ! » Il prend un cheval et un guide, et va droit au lieu où sont les voleurs. Il est saisi par les sentinelles et, bien loin de chercher à s'échapper, il dit : « C'est pour cela même que je suis venu ; conduisez-moi « à votre chef. » Celui-ci tout armé attend son arrivée. Mais dès qu'il reconnaît dans l'arrivant l'apôtre Jean, il s'enfuit. Jean, oubliant son âge, court après lui en criant : « Pourquoi me fuis-tu, ô mon fils, moi, ton « père ? toi armé, moi vieillard désarmé ? Aie pitié de moi, mon fils, ne « crains pas ! Il y a encore pour toi espérance de vie ! Je veux moi-même « me charger de tout auprès de Christ. S'il le faut, je mourrai pour toi, « comme Christ est mort pour nous. Arrête-toi ! Crois ! C'est Christ qui « m'envoie ! » Le jeune homme, en entendant ces paroles, s'arrête, les yeux baissés. Puis il jette ses armes et commence à trembler et à pleurer amèrement. Et quand le vieillard arrive, il embrasse ses genoux et lui demande pardon avec de profonds gémissements ; ses larmes sont pour lui comme un second baptême, seulement il refuse et cache encore sa main droite. L'apôtre, se portant caution pour lui devant le Sauveur, lui promet avec serment son pardon, se jette à genoux, prie et, le prenant enfin par cette main qu'il retire, le ramène dans l'église, et là prie si ardemment et combat si puissamment par le jeûne et par ses discours, qu'il peut enfin le rendre au troupeau comme un exemple de vraie régénération. »

Que penser du récit de l'exil de Jean à Patmos? Faut-il ne l'envisager que comme une conclusion exégétique, tirée par les Pères d'Apoc. I, 9 : « *Moi, Jean, je me trouvais dans l'île appelée Patmos, pour la parole de Dieu et le témoignage de Jésus* »? Ou bien cette tradition est-elle le monument d'un vrai souvenir historique? Clément d'Alexandrie indique le fait avec des détails qui ne sont pas tirés de l'Apocalypse : « Lorsque Jean fut de retour de Patmos à Éphèse, *après la mort du tyran*, il visitait les contrées environnantes. » Ce Père ajoute donc à la mention du fait une date précise et il s'en sert pour fixer celle d'un autre fait. Sont-ce là de pures fictions? Origène (*in Matth.* c. XVI) dit expressément : « L'empereur des Romains, comme la tradition nous l'apprend, bannit Jean à Patmos. » Et ensuite seulement, il rapproche le fait ainsi attesté du passage de l'Apocalypse.

Tertullien, après avoir parlé (*De præscr. hær.* c. 36) du martyre de Jean à Rome par le supplice de l'huile bouillante, auquel il échappa sain et sauf, dit qu'il fut après cela exilé à Patmos. Irénée désigne positivement Domitien comme l'empereur qui l'exila (Eus. *Hist. eccl.* III, 18). Eusèbe lui-même (*ibid.*) confirme cette tradition par le récit que faisaient des historiens païens (probablement Bruttius ou Brettius, d'après le *Chronicon*, du même auteur, *ad annum* 98) de nombreux exils ordonnés par Domitien pour cause de religion. Il cite en particulier celui de Flavia Domitilla, nièce du consul Flavius Clemens, qui avait été reléguée dans l'île Pontia[1], avec plusieurs autres personnages, la quinzième année du règne de Domitien (95 à 96 de J.-C.), en punition

1. C'est ainsi que l'on traduit généralement. Strabon, Diodore, Suétone (*Tiber.* 54) et d'autres parlent en effet d'une île de ce nom, située près du Latium. Cependant, vu le manque d'article, le sens dans Eusèbe ne serait-il point : « Une île éloignée des côtes, située bien avant dans l'Océan »? Voir Passow, au mot Πόντιος.

de leur profession chrétienne. Eusèbe cite ces nombreux exils, mentionnés par des historiens étrangers à la foi, comme une preuve des immenses progrès de l'Évangile à cette époque. Ce fait, lu par Eusèbe chez des historiens profanes, ne peut assurément être une broderie sur le canevas de l'Apocalypse. Il concorde d'une manière frappante avec celui de l'exil de Jean à Patmos.

C'est à Éphèse que Jean a terminé sa carrière. Polycrate le dit expressément : «Il est enterré à Éphèse (οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται).» Eusèbe (*Hist. eccl.* VII, 25) rapporte que l'on montrait à Éphèse deux tombes dont chacune devait être celle de Jean; et il tire de ce fait une conséquence favorable à son hypothèse de l'existence d'un presbytre Jean. Jérôme (*De vir. illustr.* c. 9) rapporte aussi la circonstance de ces deux tombes.

Quant à l'époque de la mort de l'apôtre, Jean, nous dit à réitérées fois Irénée (II, 39; III, 3), vécut jusqu'à la fin du premier siècle de l'Église : μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων παρέμεινε. Il fait reposer cette donnée sur le témoignage des presbytres d'Asie-Mineure qui avaient personnellement connu l'apôtre. Trajan ayant régné de 98 à 117 après Jésus-Christ, cette date d'Irénée coïncide avec celle de Jérôme, qui dit (*ibid.*) que «Jean est mort accablé de vieillesse, 68 ans après la mort de Jésus (*sexagesimo octavo anno post passionem Domini*).» Ces témoignages sur l'âge avancé auquel est parvenu l'apôtre ne sont pas sans intérêt pour les questions relatives à ses écrits. Ils s'accordent avec la supposition naturelle que Jean, l'ami personnel du Seigneur, devait être à peu près du même âge que lui. S'il est né vers le commencement de notre ère, il peut n'avoir quitté la vie qu'à la fin du premier siècle, presque centenaire.

II.

Caractère et aptitudes de saint Jean.

Par cette biographie abrégée, nous connaissons d'assez près l'apôtre saint Jean pour nous rendre compte de son caractère et de ses aptitudes particulières.

Deux traits en apparence contradictoires doivent avoir distingué ce disciple : la profondeur et la vivacité des impressions, d'une part, et la rareté des manifestations, de l'autre. Il y avait un feu au dedans de lui; mais la flamme ne jaillissait que rarement et par brusques explosions. Jésus, en comparant cet apôtre au nuage électrique qui recèle la foudre dans son sein, mais ne lui donne essor que par intervalles, avait admirablement caractérisé le disciple qu'il aimait.

Ce contraste entre la véhémence du sentiment et la réserve habituelle de l'expression[1] révèle le trait le plus profond du caractère de saint Jean : la passion de l'idéal. Les cœurs épris de cette divine apparition sentent un abîme toujours plus profond se creuser entre eux et le monde plongé dans la vulgarité. Cette opposition de sentiment les pousse à la concentration et au recueillement. Ils trouvent dans les voluptés de la contemplation intérieure un ample dédommagement des souffrances de l'isolement. Mais que le jour arrive où de telles âmes rencontrent enfin l'objet qui répond à leurs intimes aspirations et réalise plus ou moins parfaitement leurs sublimes pressentiments, aussitôt quel abandon complet, absolu! quels intarissables épanchements! quelle

1. Néander exprime une vue analogue quand il dit : « Ce qui caractérisait Jean, c'était la réunion de qualités opposées, telle que nous la remarquons souvent chez les grands instruments du règne de Dieu : une âme disposée au recueillement et à la profonde méditation et un zèle ardent, quoique non dirigé vers l'activité extérieure. » *Geschichte der Pflanzung der christl. Kirche*, t. II, p. 526.

absorbante consécration! Et si, dans leur élan, elles viennent à rencontrer quelque obstacle sur leur chemin, quelle foudroyante véhémence! quels éclats subits! L'amour comme la haine, l'admiration comme le mépris, sont marqués chez ces natures-là du sceau de l'absolu. *Tout pour tout*, telle est leur devise. La loi la plus profonde du monde moral, se perdre pour se trouver, est pratiquée par ces cœurs comme d'instinct. Tel fut Jean. Sa première rencontre avec Jésus (Jean I) et la relation qui suivit, sur laquelle nous ne possédons que si peu de détails, sur laquelle nous n'avons en quelque sorte que ce mot : «*le disciple que Jésus aimait*», fut sans doute la plus sublime réalisation qu'offre l'histoire du rapport que nous venons de dépeindre. C'est qu'aussi jamais passion plus vive et plus pure de l'idéal ne rencontra un objet plus digne et plus capable de la satisfaire. Qui donna comme Jésus? Qui reçut jamais comme Jean?

Ces dévouements absolus ne sont pas disposés à croire aux moyens termes. Dans la simple indifférence envers l'être qui les a ravis, ils discernent avec un tact prophétique le principe caché de l'antipathie et de la haine. Tel paraît aussi avoir été Jean. Dès le premier conflit entre Jésus et les Juifs, il reconnut le principe de meurtre caché dans le cœur des chefs (Jean V, 14), et le résultat final fut décidé à ses yeux. Il n'eut plus qu'à constater douloureusement les progrès de la catastrophe prévue. Les chapitres V-XII de l'évangile n'ont pas d'autre plan. «Dès le commencement jusqu'à la fin de son apostolat, il n'y eut aux yeux de Jean, selon l'expression d'Ebrard, que deux positions possibles à l'égard de Jésus : pour ou contre.»[1]

L'aptitude spéciale de Jean, comme apôtre, résulte directement de la tendance fondamentale de sa nature. Tandis

1. Voir l'article de ce théologien sur *saint Jean*, *Encyclopédie* de Herzog. Nous avons emprunté plusieurs idées à ce beau travail.

que l'on se plonge dans la contemplation de l'idéal pressenti ou réalisé, l'on n'agit pas. Rassasié d'intuition, on ne se sent pas poussé au travail extérieur. On y répugne même. On observe; puis l'on médite. On s'absorbe, et l'on se tait. Le zèle de saint Jean pourra n'être pas moins brûlant que celui de saint Pierre. Jamais, cependant, le premier de ces deux apôtres n'aura l'initiative belliqueuse et l'énergie conquérante de son condisciple. Jean ne brillera pas, par conséquent, dans le champ de la mission. Il ne faudra pas non plus attendre de lui la patience d'analyse et la froide rigueur d'argumentation qui font l'habile dialecticien et le victorieux controversiste. Jamais une Épître aux Romains ou aux Galates ne sortira de sa plume. On peut appliquer au plus haut degré à cet apôtre ce que M. Renan dit du Sémite en général, «qu'il procède par intuition, non par déduction.» Si saint Jean doit jamais lutter contre l'erreur, au lieu d'en miner les bases par une discussion pénétrante, il prononcera sur elle un anathème et, au lieu de réfuter, il foudroiera. En ce sens encore, il sera le fils du tonnerre. Lorsqu'il voudra établir une vérité, il ne la démontrera pas; du droit de l'homme qui voit et qui sait, il la posera. «Jean ne discute pas, dit M. de Pressensé, il affirme.» Jean et Salomon, ces deux Sémites par excellence, quelque différentes que soient leurs issues, ont ceci de commun: leur génie célèbre un perpétuel triomphe.

Saint Paul était aussi sans doute d'origine sémite; mais il était né et avait grandi en pays hellène. Il y avait contracté les formes plus souples, plus déliées et moins affirmatives de l'esprit occidental. Aussi, tandis qu'il descend à notre niveau, tient compte de nos faiblesses, et gravit laborieusement avec nous les pentes ardues de la montagne sainte, Jean qui s'est élevé à ce sommet brillant, comme sur des ailes et à son insu, trône en pleine jouissance et

se contente de nous faire signe de le rejoindre, comme s'il n'y avait rien au monde de plus aisé. « *Celui qui pèche est du diable; celui qui est né de Dieu ne pèche point.* » Ainsi le proclame l'intuition. A la réalité de s'y accommoder; les lâches délais de l'expérience n'ont pas le droit de s'opposer à l'évidence de la foi. Synthèse intacte de toute analyse, telle est la forme de la pensée de Jean.

Jean fut donc une nature profondément réceptive plutôt que pratiquement active. Mais cette réceptivité n'était ni celle de l'eau où s'efface bientôt le sillage du navire, ni celle du miroir qui ne conserve l'image de l'objet qu'aussi longtemps que dure sa présence. C'était celle de l'acier dans lequel l'empreinte se grave à l'eau forte, ou, mieux encore, celle de la plaque convenablement préparée, qui s'empare de l'image, de manière à la reproduire et à la multiplier.

III.

Rôle de saint Jean.

De ces prédispositions naturelles sanctifiées par l'Esprit de Christ résulte le rôle spécial qui fut assigné à Jean dans l'œuvre apostolique. Doués comme ils l'étaient l'un et l'autre au plus haut degré du don d'initiative, Pierre et Paul furent les deux grands missionnaires et reçurent la tâche de fonder l'Église, l'un chez les Juifs, l'autre chez les Gentils. Paul joignait en outre au don de l'activité pratique une merveilleuse habileté dialectique. Il reçut en conséquence une seconde tâche bien plus difficile encore, celle d'affranchir l'Évangile des langes judaïques qui l'avaient enveloppé dès son berceau, et de l'émanciper des entraves qui résultaient de son origine historique. Paul eut pour mission, tout en évitant de rompre le lien organique qui unissait la nouvelle alliance à l'ancienne, de la présenter au monde dans sa pure spiritualité. La tâche de Jean fut de couronner l'édifice que

ses devanciers avaient fondé et construit; et cette tâche, il l'a accomplie au triple point de vue de la vie, de la connaissance et de l'organisation.

Dans sa lettre à l'évêque romain Victor, Polycrate d'Éphèse dit de saint Jean, « qu'il fut sacrificateur, portant la plaque d'or. » On a interprété diversement cette expression étrange. Il me paraît qu'en comparant saint Jean au grand-prêtre porteur de la lame d'or, sur laquelle était inscrit : *Sainteté à l'Éternel*, Polycrate veut caractériser par le symbole le plus élevé la majesté sainte qui rayonnait au front de Jean dans les dernières années de sa vie. Le souvenir de cette figure sacerdotale était resté profondément gravé dans la mémoire des chrétiens d'Asie-Mineure. C'est ainsi que nous dirions aujourd'hui de certains serviteurs de Dieu, d'un Adolphe Monod par exemple, que sur leur front était écrit : *Sainteté à l'Éternel*. Saint Jean n'était pas le cep sans doute, mais il fut le sarment parfaitement mûri sur le cep. C'est surtout dans sa première épître qu'il a tracé le tableau de la perfection chrétienne, en reproduisant les traits de sa propre image spirituelle, à savoir la parfaite charité et la sainteté accomplie. Par cet écrit dont sa personne était le vivant commentaire, il a laissé au sein de l'Église une intuition de la vie chrétienne qui brave et juge toutes les dégénérations de l'expérience et de l'histoire, et qui ne cesse de stimuler l'Église et de produire dans chaque croyant une intense aspiration à l'état parfait. C'est ainsi que saint Jean a travaillé par sa première épître à consommer l'Église au point de vue de la vie.

Mais, selon Jean, vivre c'est connaître. « *La vie*, dit-il dans le prologue de son évangile, *était la lumière des hommes.* » Il le prouva par sa propre expérience. La splendeur de la connaissance émana chez lui de la plénitude de la vie. Continuant l'image de Polycrate, nous pouvons dire qu'à la

plaque d'or il joignit, comme le grand sacrificateur, l'*urim* et le *thummim*, *les lumières parfaites*. C'est dans son évangile qu'il a déposé cet autre trésor. De ce livre émanent incessamment les rayons qui illuminent le cœur des savants aussi bien que celui des simples. Par cette œuvre, Jean a élevé les croyants à l'intuition parfaite du Christ et consommé l'Église au point de vue de la connaissance.

L'amour vrai a toujours besoin de se satisfaire lui-même par une activité positive. L'absence d'énergique initiative chez saint Jean ne le rendait pas propre à créer sans doute; mais une autre tâche s'accordait avec son caractère : c'était celle de maintenir et d'organiser ce que les autres avaient fondé. Telle paraît avoir été l'œuvre apostolique de Jean en Asie-Mineure. La tradition ecclésiastique nous l'a montré visitant les églises, installant des évêques, réglant les points en litige. Quand on met en regard ces récits, d'une part, et, de l'autre, la constitution puissante et universelle avec laquelle l'Église se présente au monde à la fin du siècle apostolique, semblable à l'État le plus fortement organisé, il est difficile de ne pas se ranger au sentiment de Rothe et de Thiersch qui attribuent cette magnifique apparition de l'Église du deuxième siècle au travail ecclésiastique de saint Jean[1]. Les lettres aux sept églises d'Asie par lesquelles s'ouvre l'Apocalypse, peuvent être envisagées comme le monument de cette troisième face de l'activité de saint Jean. Et c'est ainsi qu'il a contribué à consommer l'Église au point de vue de l'organisation.

---

1. « La constitution des églises d'Asie-Mineure, telle qu'elle nous apparaît à l'époque de Polycarpe, est tout autre que celle qu'elles possédaient au temps de Paul. Nous sommes donc forcés de supposer une influence intervenue entre ces deux périodes, et à laquelle est dû ce changement. » C'est ainsi que s'exprime Néander. *Geschichte der Pflanzung der christl. Kirche*, t. II, p. 530.

Trois flèches acérées avaient été remises par le Père entre les mains du Fils. La première partit : les remparts de Jérusalem croulèrent, et l'Évangile fut installé dans cette citadelle, sous les murs de laquelle avait été enseveli le Seigneur. Le second trait vola : le colosse païen s'affaissa sur lui-même, et sur ses débris s'éleva triomphante la figure du Christ. Une troisième fois l'invisible vainqueur banda son arc. L'ennemi battu au dehors s'était glissé au sein de l'Église; la fausse sagesse y exerçait déjà ses ravages. La flèche partit : l'hérésie ébionite et le gnosticisme naissant furent mortellement frappés; en même temps, un jugement permanent et sans appel fut prononcé sur tout écart subséquent, soit dans la doctrine, soit dans la vie.

C'est ainsi que Jean a fermé majestueusement la marche hardiment ouverte par Pierre, laborieusement poursuivie par Paul. Au sein d'une chrétienté qui commençait à se ressentir des glaces de l'âge, il a ranimé le feu du premier amour; il a aidé l'Église à surmonter ce danger de l'affaissement spirituel qui, au bout d'un certain temps, menace toute vie chrétienne, collective ou individuelle, et il l'a ainsi mise en état de sortir saine et sauve, elle aussi, de l'huile bouillante de la persécution, aussi bien que de l'épreuve, plus redoutable encore, de l'hérésie.

Par l'ardeur bouillante de son zèle, au terme du siècle apostolique, ce disciple bien-aimé personnifie l'éternelle jeunesse et l'inaltérable virginité de l'Épouse de Jésus-Christ.

On a souvent présenté les phases de l'histoire du premier siècle comme le type de tout le développement subséquent de l'Église chrétienne. C'est grâces à Jean surtout que cette comparaison est une vérité. Car c'est lui qui, en consommant à tous égards l'église primitive, a anticipé la perfection finale de l'Église universelle.

CHAPITRE IV.

De la composition du quatrième évangile.

Après avoir recherché, sur la voie de la tradition, les liens qui rattachent notre évangile à la personne de saint Jean, et avoir étudié l'histoire, le caractère et le rôle de cet apôtre, nous allons nous occuper de l'écrit lui-même, autant que cela se peut faire sans anticiper sur l'exégèse. La tradition sera encore ici notre point de départ, et nous rattacherons à l'exposé des opinions émises par les Pères celui des principales questions soulevées par la science moderne.

Les questions qui nous occuperont dans ce chapitre sont les suivantes : Où et quand, dans quel but, et d'après quel plan a été rédigée cette narration du ministère de Jésus-Christ? Ces questions sont plus ou moins solidaires; mais il convient, pour la clarté, de les étudier séparément.

§ I.

Lieu et temps de la composition.

I. Les Pères pensent unanimement que Jean a écrit pendant son séjour en Asie-Mineure et non point pendant qu'il demeurait encore en Palestine. La seule différence que l'on remarque dans leurs rapports sur ce point, c'est que les uns indiquent comme lieu de la composition Éphèse, les autres Patmos. Cette différence est de peu d'importance.

Irénée (*Adv. Hær.* III, 1) dit : « Ensuite (après les trois autres évangélistes) Jean, le disciple du Seigneur, qui avait

été couché sur son sein, publia, lui aussi, l'Évangile, *pendant qu'il demeurait à Éphèse en Asie*[1].» Aucun des Pères ne pouvait être mieux renseigné sur ce point qu'Irénée. CHRYSOSTOME se range à cette opinion. JÉRÔME paraît la partager aussi. Il dit (*De vir. ill. c.* 9) : «Jean l'apôtre rédigea l'Évangile, le dernier de tous, *à la demande des évêques d'Asie* (*rogatus ab Asiæ episcopis*);» tandis que plus bas, racontant l'exil à Patmos, il dit : «*In Patmon insulam relegatus scripsit Apocalypsin.*»

Dans un ouvrage, faussement attribué à Hippolyte, sur *les Douze apôtres*, puis aussi chez NICÉPHORE, THÉOPHYLACTE et d'autres, ainsi que dans plusieurs manuscrits byzantins, et particulièrement ceux qui sont conservés à Moscou, Patmos est indiqué comme lieu de la composition. Théophylacte (*Introd. au comment. sur Jean*) dit : «L'évangile qu'il composa dans l'île de Patmos, pendant qu'il y vivait exilé.»[2]

Dans la *Synopsis Scripturæ sacræ*, placée à tort parmi les œuvres d'Athanase, nous lisons le rapport suivant qui tend à concilier les deux opinions : «L'évangile de saint Jean fut *dicté* par lui.... pendant qu'il était exilé dans l'île de Patmos, et fut *publié* à Éphèse par le bien-aimé Gaïus, l'hôte des apôtres.» HUG[3] et EBRARD[4] ont admis cette combinaison.

Une opinion complétement divergente a été émise dans les derniers temps par LANGE[5]. Le passage Jean V, 2 : «*Il y a* (ἐστὶ) *à Jérusalem un étang,*» lui paraît démontrer que Jean a écrit avant la ruine de cette ville, et par conséquent avant son départ pour l'Asie-Mineure. Comme, d'autre part,

1. Καὶ αὐτος ἐξέδωκε το εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.
2. Ὃ καὶ συνέγραψεν ἐν Πάτμῳ τῇ νήσῳ ἐξόριστος διατελῶν
3. *Einleitung*, t. II, p. 254.
4. *Wissenschaftliche Kritik*, etc., p. 1042.
5. *Das apostol. Zeitalter*, t. II, p. 420 et 421.

la langue et le style du quatrième évangile ne permettent pas de penser que cet écrit ait été composé ailleurs qu'en pays grec, Lange est conduit à admettre que Jean a composé son évangile pendant son séjour de l'autre côté du Jourdain, après que les chrétiens de Palestine se furent retirés en Décapolis. Cette contrée était en effet plus grecque que juive, de langue et de culture. L'exégèse dira si ce passage est suffisant pour justifier une semblable conclusion.

Baur conclut de la connaissance qu'a l'auteur de la gnose valentinienne, qu'il a probablement écrit à Alexandrie[1]. Hilgenfeld pense que le berceau de notre évangile a plutôt été l'Asie-Mineure.

La question vraiment importante sur ce point, puisqu'elle se lie étroitement à celle de l'authenticité de l'écrit, est celle de savoir si la nature du style et la forme de la pensée conduisent à admettre un auteur d'origine grecque ou palestinienne. L'exégèse devra fournir les matériaux nécessaires à la solution de cette question.

II. Les Pères ne sont pas moins d'accord sur l'époque de la composition. Irénée (*Adv. Hær.* III, 1), Clément d'Alexandrie (Eus. VI 14), Origène (Eus. VI, 25), Jérôme (*De vir. ill.* c. 9), admettent que notre évangile a été composé le dernier de tous. Il résulte de là sans doute, aussi bien que de l'assertion qu'il a été composé en Asie, qu'ils lui assignent une date assez tardive dans le cours du premier siècle, le séjour de Jean dans ces contrées ayant terminé la carrière de cet apôtre.

Lange, comme nous l'avons vu, le rapproche beaucoup plus de la ruine de Jérusalem, et croit même sa composition antérieure à cette catastrophe.

---

1. *Theol. Jahrb.* t. IV, p. 687.

L'École de Tubingue, au contraire, fait de cet écrit un produit du milieu du second siècle[1]. La preuve de cette date avancée se trouve, selon Baur, dans le caractère même du quatrième évangile, « qui réunit en lui, purifiés et spiritualisés, tous les éléments de la vie et du mouvement religieux de cette époque, gnose, doctrine du Logos, montanisme, dispute sur la Pâque. Tout cela est effleuré dans cet écrit, sans pourtant le dominer. Il est la *conscience* même de cette époque, *exprimée.* » Les deux formes opposées de la conscience chrétienne qui avaient coexisté jusqu'alors et qui portaient le nom de Pierre et de Paul, y sont élevées à une unité supérieure plus noble, plus libre, plus universelle. L'apparition de ce livre est le signal de la fondation de l'unité catholique, qui a eu lieu vers la fin du second siècle. C'est ainsi que le quatrième évangile porte écrit sur son front son acte de naissance. En outre le pseudo-Jean se trahit fréquemment par des erreurs historiques ou topographiques, qui décèlent un auteur vivant à une distance considérable des temps et des lieux où il place son récit.

L'exégèse devra rechercher si ces rapprochements prétendus entre la situation de l'Église, vers le milieu du second siècle, et les tendances du quatrième évangile sont des réalités ou doivent n'être envisagés que comme les fictions d'une critique égarée par un point de vue préconçu. Elle devra porter également un jugement sur les erreurs de fait attribuées à l'auteur de ce récit évangélique. Enfin sa tâche essentielle sera de rassembler tous les indices qui peuvent servir à fixer positivement l'époque à laquelle a pu surgir un pareil écrit.

---

1. Voir le grand travail de Baur : *Theol. Jahrb.* 1844 ; trois articles reproduits dans *Untersuch. uber die kanon. Evang.* Tub. 1847 ; et *Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.* p. 23.

II.

But et caractère du quatrième évangile.

Les Pères expriment des opinions très-divergentes sur le motif qui poussa l'apôtre à composer son évangile et sur le but qu'il se proposa dans ce travail.

La tradition la plus originale, quant au contenu, et probablement aussi la plus antique, est celle que nous trouvons consignée dans le FRAGMENT DE MURATORI. « Le quatrième évangile est celui de Jean, le disciple (*discipuli*); comme ses condisciples (*condiscipuli*) et ses évêques le pressaient d'écrire, il leur dit : « Jeûnez avec moi trois jours, et nous « nous communiquerons mutuellement ce qui aura été révélé « à chacun. » Dans cette même nuit il fut révélé à André, l'un d'entre les apôtres, que Jean devait tout rédiger en son propre nom, et tous les autres contrôler l'exactitude de son récit (*ut, recognoscentibus cunctis, Johannes suo nomine cuncta describeret*). » Cette tradition n'attribue à la composition de notre évangile aucun but spécial. Ce qui a porté Jean à écrire, c'est tout simplement le besoin, éprouvé par les églises et manifesté par leurs évêques, d'être édifiées par ses récits, besoin qui aurait été confirmé par une révélation divine accordée à l'apôtre André. Mais qui sont donc ces personnages dont parle le récit, qui devaient constater l'exactitude du récit de Jean? On a pensé que ce ne pouvaient être des apôtres proprement dits, vu le titre de *condiscipuli*. Mais le terme de *discipulus* est appliqué à Jean lui-même dans la ligne précédente. C'est une expression générale qui désigne tous les disciples *immédiats* du Seigneur et renferme avec les apôtres d'autres personnages, vénérés comme anciens disciples de Jésus. En les plaçant dans son récit avant les évêques, l'auteur du fragment leur attribue la position la

plus élevée dans l'Église. André occupait le premier rang parmi eux, et l'auteur le fait sentir en l'appelant plus bas *apostolus*. Tels étaient ces personnages, qui, par leur témoignage concordant, devaient attester (*recognoscentibus cunctis*) la conformité du récit de Jean avec les faits dont ils avaient eux-mêmes été les témoins.

Mais Jean, après son départ de Palestine, se serait-il rencontré quelque part avec André et quelques autres apôtres ou anciens disciples du Seigneur? La tradition ecclésiastique attribue à André la prédication du christianisme dans les contrées de la mer Noire et spécialement la fondation de l'église russe, dont cet apôtre est resté le patron. Rien ne s'oppose par conséquent de ce côté-là à l'idée qu'André ait passé et séjourné à Éphèse pendant le temps que Jean habitait cette ville. Si l'on peut accorder quelque créance à la légende d'après laquelle André aurait péri en Achaïe, son passage à Éphèse acquerrait encore par là plus de vraisemblance. C'est ainsi que les deux hommes qui avaient les premiers salué le Seigneur comme le Messie, se seraient retrouvés un jour sur la terre étrangère. Serait-il étonnant que les chrétiens d'Asie-Mineure eussent voulu profiter de cette rencontre remarquable pour obtenir de Jean une œuvre qu'ils désiraient peut-être depuis longtemps, un récit du ministère de Jésus, conforme à ses enseignements oraux et qui, s'il différait en quelques points de la forme généralement reçue, trouverait dans le témoignage d'André, son plus ancien condisciple, la garantie de son exactitude et de sa supériorité?

Pouvons-nous supposer encore la présence de quelque autre apôtre parmi ces *condiscipuli*, dont nous parle le fragment? Une tradition positive, remontant à Clément d'Alexandrie, d'un côté, au presbytre Caïus, de l'autre, fait séjourner un personnage apostolique nommé Philippe, qui ne peut être que l'apôtre ou l'évangéliste de ce nom, à Hiérapolis, en

Phrygie, à une distance peu considérable d'Éphèse. L'une de ses filles, au dire d'Eusèbe, était morte et ensevelie à Éphèse même. Si cette tradition se rapporte à l'apôtre Philippe, dont la vocation avait suivi d'un jour seulement celle de Jean et d'André (Jean I), ce personnage prendrait très-naturellement sa place à côté d'André, comme second *condiscipulus*. Si c'est le diacre, qui avait joué un rôle vraiment apostolique dans les premiers jours de l'Église, cela revient à peu près au même. Il était bien capable, lui aussi, de certifier, de concert avec André, l'exactitude du récit de Jean. La question sera de savoir si quelque donnée, tirée de l'évangile lui-même, confirme cette coopération morale d'hommes apostoliques, témoins personnels de la vie de Jésus, et corrobore ainsi l'antique et remarquable tradition conservée dans ce fragment.

Jérôme reproduit à peu près le même récit, mais sous une forme déjà passablement amplifiée et compliquée. Dans son *Commentaire sur Matthieu*, t. IV, p. 2 et suiv., il dit : « Comme Jean était en Asie, et que déjà pullulait la semence des hérétiques, tels que Cérinthe, Ébion et d'autres, qui nient Christ venu en chair, il fut contraint, tant par la presque totalité des évêques d'Asie que par les députations de nombreuses églises, d'écrire quelque chose de plus profond sur la divinité du Sauveur, et de s'élancer jusqu'au Verbe de Dieu. L'histoire ecclésiastique raconte que, comme il était ainsi sollicité par les frères, il répondit qu'il écrirait, si tous en commun jeûnaient et priaient Dieu avec lui; ce qui eut lieu. Après quoi, la révélation dont il fut saturé fit explosion dans ce prologue : « *Au commencement était la* « *Parole.* » On distingue parfaitement dans ce récit deux parties : la seconde est la reproduction de celui du Fragment de Muratori; la première attribue à l'évangile de Jean une destination beaucoup plus particulière, celle de com-

battre l'hérésie qui surgissait dans les églises d'Asie sous diverses formes. C'est ce même but que mentionne Jérôme (*De vir. illust.* c. 9) : « Ayant été sollicité par les évêques d'Asie, il écrivit son évangile contre Cérinthe et d'autres hérétiques, spécialement contre le dogme des Ébionites, qui surgissait alors. » Immédiatement après, Jérôme indique encore un autre but que nous trouverons plus tard exposé dans une tradition conservée par Eusèbe.

Jérôme n'est pas le seul qui attribue à l'évangile de Jean une intention polémique. Parmi les anciens, Irénée affirme que l'évangile, ou du moins le prologue, était écrit contre Cérinthe et les Nicolaïtes. « Jean, le disciple du Seigneur, voulant extirper par la prédication de l'Évangile l'erreur semée par Cérinthe, et bien auparavant déjà par ceux qui sont appelés Nicolaïtes, à savoir que autre est le Créateur du monde et autre le Père de notre Seigneur; autre le Fils du Créateur, Jésus, et autre le Christ d'En-Haut qui est descendu pour s'unir à Jésus et qui n'a point souffert....; voulant donc détruire de telles erreurs et établir dans l'Église la règle de la vérité, Jean commença par cet enseignement : « *Au commencement était la Parole*, etc.» (*Adv. Hær.* III, 11.)

D'autres Pères attribuent à la composition du quatrième évangile un but tout différent, mais non moins spécial, c'est celui de compléter les évangiles précédents, et cela, soit au point de vue des enseignements, soit à celui des faits. On voit que cette explication en comprend en réalité deux tout-à-fait différentes.

La première attribue à notre évangile une tendance essentiellement *didactique;* c'est sous cette forme que nous la trouvons chez Clément d'Alexandrie. Le récit conservé par ce Père et qu'il dit devoir à une tradition non interrompue, remontant de presbytre en presbytre jusqu'au commencement (παράδοσις τῶν ἀνέκαθεν πρεςβυτέρων), est aussi simple,

pour le contenu et pour la forme, que celui du Fragment de Muratori, et porte en lui-même la preuve de sa haute antiquité : « Jean, le dernier des quatre, voyant que les choses corporelles [les faits de la vie du Seigneur] avaient été racontées dans les évangiles, déterminé par les notables de l'Église, et cédant à la divine impulsion de l'Esprit, composa un évangile spirituel [reproduisant d'une manière plus parfaite l'esprit de l'enseignement de Jésus][1] » (Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14). Ce but didactique se rapproche, plus qu'il ne paraît au premier coup d'œil, du but polémique dont nous a parlé Irénée.

La seconde forme de la tradition, qui attribue à Jean l'intention de compléter les autres évangiles, interprète ce but dans un sens purement historique. Voici le témoignage d'Eusèbe, qui s'est fait l'organe de cette manière de voir : « Après donc que Marc et Luc (il a déjà parlé de Matthieu) eurent publié leurs évangiles, on raconte (φασὶ) que Jean, qui jusqu'alors n'avait prêché que de vive voix, se mit enfin à écrire par la raison suivante : les trois évangiles déjà publiés étant parvenus entre ses mains, comme entre celles de tous les autres, il en confirma, dit-on, la vérité par son témoignage ; il n'y releva que l'omission des choses que Christ avait faites au commencement de son ministère (Eusèbe démontre ici cette lacune, dans le récit des Synoptiques, entre le baptême de Jésus et l'emprisonnement de Jean-Baptiste). L'apôtre, pressé, dit-on, par ses amis, pour cette raison-là, écrivit les choses que les trois premiers évangélistes avaient omises (suit le développement de cette pensée, appuyé surtout sur la remarque Jean III, 24), par où l'on voit l'accord des évangiles entre eux. » « Mais,

1. Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προστραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον....

ajoute l'historien, tandis que Matthieu et Luc nous ont conservé la généalogie de Christ selon la chair (γενεαλογία), Jean part de sa divinité (θεολογία); car c'est là la part que lui avait réservée l'Esprit divin, comme au plus excellent de tous. »

Nous pouvons résumer cet exposé de la tradition sur le but de l'évangile, en rangeant sous quatre chefs les assertions des Pères :

1. Le but *pratique* de l'édification de l'Église (Fragment de Muratori);
2. La tendance *polémique* (Irénée, Jérôme);
3. L'intention *didactique* (Clément d'Alexandrie);
4. Le but purement *historique* (Eusèbe).

L'une des tâches les plus importantes de l'exégèse sera de faire parler la narration elle-même et de lui arracher le secret du but que s'est proposé l'auteur. Nous n'avons à admettre ni à rejeter de prime abord aucune des opinions conservées par la tradition patristique. Il est de mode aujourd'hui, je le sais, de traiter avec dédain les témoignages des Pères sur ces sujets-là. On ne les envisage que comme de simples suppositions, et dans ces suppositions l'on ne voit que des conjectures de niais. L'expérience nous a conduit à un autre résultat. Nous croyons avoir reconnu que, en général, plus une tradition est antique, plus elle est simple, et que plus elle est simple, mieux aussi elle s'adapte aux données résultant du livre lui-même. C'est plutôt chez les écrivains postérieurs (Origène, Jérôme, Épiphane) que nous trouvons la tradition sous une forme amplifiée, altérée et conjecturale. Repassons brièvement les différents buts indiqués, en joignant à cet examen préalable l'exposé des opinions émises par les écrivains modernes.

1. Quant à l'intention que se serait proposée Jean de compléter historiquement les premiers évangiles (Eusèbe), M. Reuss tranche négativement la question et va jusqu'à dire : « Il n'y a plus désormais que les esclaves de la plus vulgaire tradition patristique, qui soutiendront une si pauvre thèse[1]. » Nous renverrons ici à M. Reuss ses propres paroles : « Ce n'est pas par un anathème que l'on réduira au silence une critique qui arriverait à des résultats opposés[2]. » M. Reuss ne range certainement pas Ewald dans le vil troupeau des esclaves de la tradition, et voici néanmoins ce que dit ce savant sur le but du quatrième évangéliste : « Jean, le plus capable de tous de *compléter ce qui manquait* au récit des premiers évangiles, *se décida* à le faire. » Et encore : « Connaissant plus exactement l'histoire de la vie de Jésus qu'aucun autre écrivain, il a parfaitement *rectifié* bien des choses racontées moins exactement par ses devanciers, et *complété* leur récit de la manière la plus heureuse et la plus utile[3]. » Dans son Introduction au Nouveau Testament[4], M. Reuss rejette comme *très-grossière* et *très-dangereuse* la supposition que Jean ait voulu compléter les autres évangiles. Mais nous demandons ce qu'ont à faire ici de pareilles épithètes? La vérité n'est-elle pas souvent très-grossière? Et la seule attitude vraiment scientifique n'est-elle pas celle de l'étude des faits, sans aucun égard à leurs conséquences utiles ou nuisibles? Qu'importe donc que cette opinion soit dangereuse, si elle est vraie? Nous conserver le protocole ouvert, y enregistrer les faits, constater les passages dans lesquels pourrait se trouver quelque allusion aux évangiles antérieurs, voilà ce que nous réclamons le droit de faire, sans nous

1. *Hist. de la théol. chrétienne*, t. II, p. 312.
2. *Ibid.* p. 277.
3. *Jahrbücher*, t. X, p. 90.
4. *Gesch. der heil. Schr. N. T.* § 222.

laisser arrêter par aucun *veto* préventif de la science contemporaine.

Du reste, plusieurs savants modernes se sont prononcés fortement en faveur de l'intention qu'aurait eue Jean de compléter les autres évangiles, sans y voir néanmoins le but unique de son récit. Nous avons déjà cité Ewald qui est le plus positif de tous sur ce point. Hug, Schulze, Ebrard, partagent cette opinion. Lessing lui-même, en déclarant : « qu'il est indémontrable autant qu'incroyable que Jean n'ait pas connu les trois autres évangiles[1], » pose la base de cette manière de voir au moment même où il vient de l'écarter.

2. L'intention polémique est également rejetée par M. Reuss. Il allègue le fait que les Gnostiques, contre lesquels devrait avoir été dirigé cet écrit, en ont fait le plus grand usage. Cet argument est-il décisif? D'abord, le résultat peut-il rien prouver contre l'intention? Puis, les Gnostiques ne sont pas les seuls hérétiques en vue desquels Irénée et Jérôme prétendent que le quatrième évangile a été composé. Ils parlent aussi des Ébionites et des Nicolaïtes. Il y a ici une double question : Existait-il déjà au temps de saint Jean des hérésies dignes d'appeler l'attention de cet apôtre? Et peut-on constater une relation antithétique entre les fausses doctrines et le contenu de notre évangile? La première partie de cette question est du domaine de l'histoire. Elle ne peut être résolue qu'affirmativement. La première épître de saint Jean (dont M. Reuss admet l'authenticité) signale et combat, de l'aveu de tout le monde, certaines tendances hérétiques. « *Tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair* (comp. v. 2), *n'est pas de Dieu* » (IV, 2). « *Il y a déjà mainte-*

1. *Neue Hypothese über die Evangelisten*, § 53. *Œuvres compl.*, éd. Lachm. t. XI.

nant plusieurs antichrists; ils sont sortis d'entre nous; mais ils n'étaient pas des nôtres; s'ils eussent été des nôtres, ils seraient restés avec nous » (II, 18. 19). « *Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ; celui-là est l'antichrist, niant le Père et le Fils* » (II, 22). Comp. aussi dans la seconde épître, v. 9 et 10: « *Celui qui ne demeure pas dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu. Si quelqu'un vient à vous et ne vous apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison.* » Il est évident que dans plusieurs de ces passages, Jean avait en vue les *Docètes* qui niaient la réalité de l'incarnation, réduisant la venue de Christ à une simple théophanie, et son corps à une apparence. Les témoignages ecclésiastiques ne permettent pas non plus de douter, si l'on n'est pas atteint d'une manie ultra-sceptique, de l'existence et de l'activité de *Cérinthe*, à Éphèse, pendant le séjour de saint Jean dans cette ville[1]? Cet hérétique qui a été appelé, non sans raison, le *Père du gnosticisme*, enseignait que Jésus, fils de Joseph et de Marie, n'avait été, jusqu'à son baptême, rien de plus qu'un juif pieux; qu'à ce moment de sa vie, le vrai Christ, un être céleste, était descendu sur lui et lui avait révélé le Père et communiqué le don de faire des miracles; mais qu'il l'avait quitté avant sa passion pour remonter au ciel, et que, en conséquence, le vrai Christ était resté impassible. A ce point de vue, l'on comprendrait aisément comment saint Jean, dans sa première épître, attribue à des hommes, faisant profession de christianisme, l'assertion étrange que *Jésus n'est pas le Christ* (II, 22).

Irénée parle encore des *Nicolaïtes* qu'il envisage comme beaucoup plus anciens que Cérinthe[2]. Il les caractérise comme niant l'identité du créateur du monde et du Père

1. Voir Schneider, *Compendium der ältesten Kircheng.* 1859, § 41.

2. *A Cerintho..... et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitæ. Adv. Hær.* III, 11.

de Jésus-Christ; c'est-à-dire qu'ils établissaient une opposition entre le Dieu de la nature et celui de la grâce, par conséquent, entre la matière et l'esprit. Cette manière de voir se rattachait à la fois au point de vue antique, d'après lequel la matière est le principe du péché, et à la réaction exagérée de l'élément chrétien contre la vie naturelle. Les Nicolaïtes, dont il est déjà parlé Apoc. II, 6. 15, paraissent, d'après les rapports des Pères, avoir développé leur manière de voir dans deux directions différentes; les uns en tirèrent des conséquences ascétiques austères; les autres s'imaginèrent que ce que l'homme avait de mieux à faire, pour détruire le plus promptement possible la puissance de la chair, c'est de la livrer sans frein à ses propres excès.

A ces hérétiques mentionnés par Irénée, Jérôme ajoute enfin les *Ébionites*. Ce n'est pas de nos jours que personne niera l'existence de cette tendance dans le siècle apostolique. Les Ébionites envisageaient Jésus comme un simple homme (ψιλὸς ἄνθρωπος), qui avait été rempli à son baptême d'une force divine. Ils maintenaient l'observation de la loi cérémonielle, conformément à l'exemple du fondateur de l'Église, et attendaient son retour ici-bas comme l'époque à laquelle il devait établir son règne.

L'existence de ces diverses erreurs au temps de saint Jean peut donc être historiquement constatée. La seconde partie de la question est maintenant celle-ci : Le quatrième évangile les condamne-t-il? S'il en est ainsi, il sera bien difficile de croire que Jean n'ait fait là qu'un heureux coup de hasard! Il pourra bien, sans doute, s'être contenté d'affirmer et de poser la vérité contre laquelle ces hérésies sur la personne de Christ viennent se briser, sans l'appliquer expressément à aucune d'entre elles. Mais il ne l'aura certainement pas fait sans avoir la conscience de ce qu'il faisait. Sur ce point donc, comme sur le précédent, nous nous réser-

vous de constater les faits, sans apporter à cet examen aucune opinion préconçue.

L'idée d'une intention polémique a été admise par un assez grand nombre de théologiens depuis la Réformation. LESSING, dans l'ouvrage cité (§ 54-62), attribue au quatrième évangile l'intention de combattre les Ébionites représentés par Cérinthe (§ 59), par Carpocrate (§ 60) et même comme nous le verrons bientôt, par de plus grands qu'eux. DE WETTE ajoute aux Ébionites les Gnostiques.

GROTIUS croit notre évangile dirigé, non-seulement contre ces deux hérésies, mais encore contre les disciples de Jean-Baptiste. HUG admet aussi cette dernière intention. Ce sont surtout les passages I, 8. 20, qui ont donné lieu à cette dernière hypothèse. Il n'est pas douteux, en effet, d'après le livre des Actes (ch. XVIII et XIX), qu'il existait aux temps apostoliques, et surtout en Asie-Mineure, des hommes qui, saisis par la grandeur de l'apparition de Jean-Baptiste, attachaient à ce personnage une très-haute importance religieuse. Mais peut-on démontrer à cette époque l'existence d'un parti qui l'ait envisagé positivement comme le Messie, et qui ait rejeté Jésus par ce motif? Les *Recognitions clémentines* (I, 54. 60) constatent l'existence de cette opinion au deuxième siècle; et la découverte de la communauté religieuse des Zabiens ou Mendaïtes, dans le Chusistan, au nord du golfe Persique, dans le courant du dix-septième siècle, atteste la ténacité de cette idée. Selon eux, le vrai Messie, l'*Éon céleste*, est apparu en Jean-Baptiste; Jésus est sa contrefaçon, le vrai anti-Messie. L'exégèse devra rechercher si les paroles de Jean renferment une allusion à quelque opinion de ce genre.

SCHNECKENBURGER[1] admet enfin une intention polémique,

1. *Beiträge zur Einleitung ins N. T.* t. VI. *Das Evangel. Joh. und die Gnost.* p. 60.

à l'égard des Gnostiques, mais dans un sens négatif. Il en découvre, en effet, les traces dans l'omission de certains faits. Suivant lui, Jean voulait combattre les Docètes, et voilà ce qui l'a porté à omettre tous les faits, tels que la Transfiguration, l'angoisse de Gethsémané, le cri sur la croix : *Mon Dieu! mon Dieu!* qui eussent pu fournir une arme à cette opinion. Mais si telle eût été son intention, n'eût-il pas dû plutôt mentionner expressément ces faits et parer aux fausses interprétations qu'en donnait l'hérésie? L'exégèse aura, en tout cas, la tâche d'expliquer d'une manière quelconque la raison de ces omissions surprenantes.

3. Le but didactique, attribué à notre évangile par Clément d'Alexandrie et par Jérôme, est celui qui, au premier coup d'œil, répond le mieux à la nature de cet écrit, qui contient plutôt des discours que des faits. C'est aussi cette opinion qui a obtenu, en général, l'assentiment de la science moderne.

Selon Lessing, nos trois premiers évangiles étaient les variations d'un même document hébreu nazaréen. Mais, comme ils ne contenaient rien qui ne pût être vrai d'un simple homme revêtu d'une force céleste et doué du pouvoir de faire des miracles, Jean se vit forcé par là d'en écrire un nouveau. Aussi longtemps, en effet, qu'aucun autre document évangélique n'existait, orthodoxes et sectaires ne pouvaient avoir aucune idée, ou qu'une idée fausse, de la personne divine du Christ. Si donc le christianisme ne devait pas s'évanouir et disparaître bientôt comme une secte juive, s'il devait s'étendre chez les païens et demeurer comme religion indépendante et originale, il fallait que Jean intervînt et écrivît son évangile. C'est cet ouvrage qui a donné à la religion chrétienne sa consistance et qui lui a assuré sa durée, pour aussi longtemps qu'il y aura des hommes

qui croiront avoir besoin d'un médiateur entre eux et la divinité, c'est-à-dire probablement à toujours. Il y a donc deux évangiles principaux : celui de la chair, reproduction la plus fidèle du document hébreu primitif (Matthieu), et celui de l'esprit (Jean); et deux intermédiaires, dont l'un se rattache à la personne de Pierre, l'autre à celle de Paul (Marc et Luc).

J'ai cité presque textuellement. Car dans ce court et remarquable travail Lessing a jeté, comme au vol, toutes les semences d'où est provenue la riche moisson de la critique moderne des évangiles. Sans doute, en s'expliquant ainsi, Lessing soulevait plus de questions qu'il n'en résolvait. Mais c'est précisément ce qui a fait la force de son travail et ce qui a donné à ses idées la puissance d'expansion qu'elles ont déployée après lui. D'où Jean avait-il tiré lui-même cette conception supérieure de la personne de Christ par laquelle il sauvait le christianisme? Si c'était du témoignage de Jésus, comment les premiers évangiles n'en avaient-ils pas conservé des traces plus distinctes? Si c'était de son propre fonds, quelle valeur historique pouvait avoir son écrit? Ce n'était plus Jésus, c'était Jean qui était le vrai fondateur du christianisme. Et dans cette supposition-là, l'auteur du quatrième évangile pouvait-il bien être encore le disciple de Jésus, celui que le Maître avait aimé?

Nous devons bien penser que Lessing se rendait compte de ces difficultés et en calculait les conséquences, telles qu'elles se sont déroulées dans les travaux de ses successeurs. Mais le temps n'était pas venu encore d'exprimer librement tout ce que renfermaient ces prémisses.

Assurément Lücke n'avait rien moins que la pensée d'accélérer ce mouvement. Il y a fortement concouru cependant en attribuant à l'évangile de Jean, dans l'introduction de son commentaire, un caractère essentiellement didactique. L'apôtre, trouvant dans l'Église la foi menacée, d'un côté, par

l'ébionisme non encore complétement surmonté, de l'autre, par le gnosticisme naissant, voulut la rendre invulnérable en l'élevant à l'état de connaissance. Les deux premiers évangélistes avaient rédigé la tradition telle qu'elle avait cours dans les églises; Luc l'avait soumise à une élaboration critique et lui avait imprimé dans son évangile le caractère d'exactitude chronologique et de continuité historique qui lui manquait dans les ouvrages de ses devanciers. Le moment était venu de s'élever à une troisième forme, supérieure aux deux précédentes : celle dans laquelle le fait et la doctrine se pénètrent réciproquement. Jean éleva la πίστις, la simple foi, à l'état de γνῶσις, de connaissance intellectuelle, en dévoilant l'importance dogmatique de la personne de Jésus et en remontant jusqu'aux fondements philosophiques de la foi (p. 201, 202 et 218). Rien de plus innocent en apparence que cette indication du but de notre évangile; rien de plus fécond cependant en graves résultats.

Olshausen ne s'explique pas différemment : « Ce livre, dit-il dans l'introduction à son commentaire (§ 3), s'adresse surtout aux âmes gnostico-mystiques.... Il était destiné à ces esprits élevés, parmi les juifs et les païens croyants, qui se livraient à des spéculations sur les choses divines.... C'était une invitation à la vraie *gnose.* »

De ces prémisses naïvement posées, il n'y avait plus qu'à tirer les conséquences. C'est ce dont s'est chargée la sévère logique de M. Reuss : Le quatrième évangile a une tendance didactique tellement prononcée que le caractère historique fait presque complétement défaut à cet ouvrage. On s'en aperçoit bien en l'ouvrant. « Le prologue n'est pas la préface d'un historien, mais le programme d'un penseur et d'un théologien. » « Ce qu'il y a de plus essentiel dans ce livre, ce ne sont pas les faits que la mémoire pouvait conserver et reproduire, mais les idées, engendrées par la spécula-

tion, conçues par le sentiment et nées comme objet de la foi. »[1]

Que devient l'histoire à ce point de vue? Nous prendrons deux exemples : l'entretien avec Nicodème (Jean III) et la prière sacerdotale (Jean XVII).

Quant au premier de ces faits, le personnage de Nicodème n'est là que pour « l'introduction de l'enseignement théorique. » « Que Jésus, un jour, ait eu une conversation nocturne avec un certain Nicodème et que le sujet de cette conversation ait été tel ou tel autre, ce n'est pas là ce qui préoccupe Jean.... tout ce qui lui importe, c'est que nous sachions que Jésus a demandé la régénération et qu'il a proclamé la nécessité de sa mort pour le salut du monde[2]. » La visite du vieux pharisien et l'entretien de Jésus avec lui ne sont donc que le cadre dans lequel Jean a jugé bon de nous transmettre ces vérités qui avaient fait, en général, l'objet de l'enseignement de son Maître.

La prière sacerdotale? Jean se rappelait sans doute que Jésus avait prié en ce moment-là. Mais il n'avait certes pas en un tel instant le crayon à la main; et tant de choses avaient séparé cette heure solennelle de celle où le calme était rentré dans son âme, Gethsémané, le tribunal, la croix.... que ce serait lui « dénier toute trace de sentiment humain » que d'attendre de lui, après de pareilles émotions, une reproduction littéralement exacte de la prière de Jésus[3]. En conséquence, quand nous lisons la prière sacerdotale, ce n'est pas Jésus que nous entendons parler à son Père; c'est Jean que nous écoutons disserter sur la personne de son Maître.

Pour démontrer le caractère didactique, par conséquent

1. *Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 300.
2. *Ibid.* p. 317-318.
3. *Ibid.* p. 319-320

non historique, du quatrième évangile, M. Reuss n'attache pas une grande importance aux arguments vulgaires : la longueur des discours, la ressemblance du style avec celui de Jean lui-même dans sa première épître, la différence de ces enseignements profonds de Jésus avec ses discours si simples dans les Synoptiques. Voici les raisons essentielles sur lesquelles se fonde M. Reuss : 1° Il est souvent impossible de discerner le moment où, selon l'auteur, Jésus cesse de parler et où il commence lui-même à exprimer ses réflexions. Pour son « but d'écrivain théologique », en effet, cela ne faisait nulle différence[1]. 2° Les malentendus que Jean attribue aux interlocuteurs sont parfois si étranges, et les objections qu'il leur prête, tellement absurdes, que tous les efforts des exégètes pour en démontrer la possibilité historique ont échoué. 3° Les interlocuteurs sont si bien là pour la forme seulement, qu'ils se substituent les uns aux autres sans qu'on sache comment, et que parfois même des paroles prononcées antérieurement sont rappelées, lors même que l'auditoire a changé.[2]

C'est donc la théologie de l'apôtre Jean et non l'enseignement de Jésus, ou du moins c'est l'un et l'autre confondus dans des proportions indéterminables que nous trouvons dans le quatrième évangile. Qu'est-ce qui l'a poussé à rédiger cet écrit? Le désir de procurer aux croyants la même satisfaction que son âme spéculative et mystique avait trouvée dans cette conception dogmatique qu'il s'était formée de la personne de son Maître. C'est là le sens que donne M. Reuss à la déclaration de Jean XX, 31 : « *Ces choses sont écrites, afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom.* » Il y a là une

1. *Ibid.* p 307.
2. *Ibid.* p. 316-327.

thèse spéculative, celle de la divinité de Jésus, et une thèse mystique, celle de la vie qui se trouve en lui[1]. Ces deux thèses *engendrées par la spéculation* et *conçues dans le sentiment* de Jean lui-même, il les offre, dans notre évangile, *comme objet* et comme aliment, *à la foi* de l'Église.

Mais, demanderons-nous encore, qu'est-ce qui a poussé Jean à publier les résultats de sa spéculation *sous cette forme*? Pourquoi ne pas les exposer tout simplement dans un écrit du genre de sa première épître? Pourquoi placer ces thèses dans la bouche de son Maître et faire de l'être qu'il adorait comme le Verbe, l'organe de sa propre théologie? M. Reuss n'a pas, à ma connaissance, rendu compte de ce procédé littéraire de l'apôtre du Seigneur.

Le point de vue de M. Reuss méritait d'être exposé d'une manière détaillée, en raison de son importance capitale dans la crise actuelle de la théologie en France. Il est évident que, dès le premier au dernier mot de l'évangile, l'exégèse aura à compter avec cette manière de voir.

De M. Reuss à Baur, il n'y a qu'un pas. Chez le premier, l'histoire est au service de l'idée; chez le second, elle n'en est plus que le produit. Le fait est uniquement le reflet de l'intuition théologique. Sans doute, il y a, selon Baur lui-même, quelques éléments historiques dans le quatrième évangile. L'auteur était bien obligé de donner un cadre quelconque aux discours dans lesquels il exposait sa spéculation, et parfois il a emprunté, dans ce but, quelques matériaux à la narration synoptique. Son livre n'en est pas moins un récit complétement fictif dans lequel s'est incarnée avec succès la théorie alexandrine du Logos. Ainsi, l'évangéliste sent-il le besoin de donner un corps à l'idée de la transformation du baptême d'eau, tel que l'administrait Jean-Baptiste, en

1. *Ibid.* p. 335-336.

baptême d'esprit? Il crée le miracle de Cana. Veut-il décrire le Logos comme la vie et la lumière du monde? Il invente les guérisons de l'impotent et de l'aveugle-né. Désire-t-il caractériser les succès de la prédication de l'Évangile chez les païens? Il imagine le récit de la femme samaritaine. Nicodème est en retour le type de l'incrédulité juive cachée jusque sous la foi aux miracles. En agissant ainsi, tantôt l'évangéliste crée librement, tantôt il exploite, en les modifiant profondément, les éléments déjà mis en cours par la tradition. Nous trouvons ce dernier procédé dans les récits de l'expulsion des vendeurs (Jean II) et de la multiplication des pains (Jean VI). Cet évangile est donc bien, comme l'a dit spirituellement Hase, «le roman du Logos habilement construit avec des matériaux synoptiques[1].» C'est là la dernière conséquence de l'opinion qui attribue à notre évangile un but essentiellement didactique.

Quelque étonnant que soit ce résultat de la critique la plus moderne qui fait des récits de notre quatrième évangile non plus seulement la rédaction de mythes spontanés et irréfléchis, comme chez Strauss, mais l'invention libre et habilement calculée d'un idéaliste du second siècle, nous devons avouer, néanmoins, que le point de vue de Baur nous paraît supérieur, à certains égards, à celui de M. Reuss. D'abord, il est plus conséquent : on conçoit mieux comment un écrivain du deuxième siècle a pu traiter avec un si inconcevable sans-façon la personne du Seigneur et en faire en quelque sorte sa marionnette, que l'on ne s'explique un tel procédé de la part du disciple bien-aimé de Jésus. Ensuite, Baur a fort bien compris qu'un ouvrage aussi capital pour les destinées de l'Église ne pouvait avoir été composé sans rapport à une situation ecclésiastique déterminée. Chez M. Reuss l'idée spéculative

1. *Das Leben Jesu*, V^e^ éd. p. 36.

déployée dans notre évangile plane, comme l'a fait observer Luthardt, dans un isolement complet, sans aucune relation avec les circonstances du temps où vivait l'auteur[1]. Baur a senti le besoin de trouver dans l'histoire les faits qui ont concouru à l'apparition de cette œuvre sublime. Il les a découverts en reconstituant ce moment décisif où l'Église, après avoir été longtemps partagée entre la notion d'un Messie purement humain, tel que celui qu'avaient connu les Douze, et la notion paulinique de l'Homme céleste, première créature de Dieu, descendu en la personne de Jésus, où l'Église, disons-nous, s'enhardit enfin à faire le *salto mortale* et à chercher son point d'appui dans la divinité elle-même, en faisant de son fondateur l'incarnation du Logos[2]. Malheureusement pour l'unité et la grandeur de la conception de Baur, il a ajouté à ce but spéculatif certaines intentions secondaires, telles que le rapport à la dispute de la Pâque, qui ne font que la compliquer et l'amoindrir.

Nous aurons à examiner sur ce point si les éléments historiques du quatrième évangile ne sont en effet que de libres fictions ou, tout au plus, que des emprunts faits par son auteur à la tradition synoptique; s'il n'a pas lui-même une connaissance de la vie de Jésus très-approfondie et indépendante de la tradition; si son récit n'est pas même, au simple point de vue historique, supérieur en bien des points essentiels à celui de ses devanciers. Nous aurons à rechercher si, malgré la merveilleuse énergie et l'inconcevable souplesse d'esprit avec lesquelles Baur a poursuivi et développé sa thèse[3], il est réellement parvenu à expliquer, à ce point de vue *idéal*, la totalité du contenu de notre évangile,

1. *Das joh. Evangelium*, p. 231.

2. *Das Christ. u. die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.* 2e éd. p. 308-310.

3. Voir surtout le premier article, *Theol. Jahrb.* t. III, p. 1-191.

en d'autres termes, si le but spéculatif est bien réellement celui au moyen duquel on peut rendre compte de l'ensemble et des détails de ce livre mystérieux.

4. Serait-il convenable, dans cet examen préalable des buts indiqués par la tradition, de négliger celui que nous avons trouvé énoncé dans le document le plus vénérable peut-être et le plus antique, dans le Fragment de Muratori? Ce but était tout simplement l'édification de l'Église, l'affermissement de la foi. N'est-ce pas là le but le plus simple et le plus naturel de la part d'un apôtre, celui par conséquent auquel nous devons accorder *a priori* la plus grande vraisemblance, dans la supposition de l'authenticité de notre évangile? Il y a plus : c'est celui qu'indique en termes fort clairs l'auteur lui-même en terminant son récit (XX, 30. 31) : « *Jésus a donc fait encore aux yeux de ses disciples de nombreux et autres signes qui ne sont pas écrits dans ce livre-ci ; mais ceux-ci sont écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom*[1]. » L'auteur déclare dans ces mots que son intention n'a nullement été d'écrire un livre complet au point de vue historique; en omettant une foule de miracles bien connus, il n'a donc pas songé à en nier la réalité. Il rend hommage à la richesse de ce ministère dont lui et ses collègues ont été témoins et dont il n'a raconté qu'un très-petit nombre de faits. Mais, ajoute-t-il, il est convaincu que ce récit, tout abrégé et fragmentaire qu'il soit, suffira néanmoins pour atteindre le but qu'il s'est proposé, qui est de fortifier ses lecteurs dans la foi à la charge messianique de Jésus (Χριστός) et à la nature divine de sa personne (υἱὸς

1. Sur l'opinion d'Olshausen et Lücke qui rapportent ici le terme de *signes* aux apparitions de Jésus ressuscité, voy. l'explication de ce passage.

τοῦ Θεοῦ); et il n'en demande pas davantage, parce qu'il sait que dans cette simple foi réside le salut, la vie.

Il résulte de cette déclaration, du moins si elle est sincère, que dans la pensée de l'auteur, le contenu de son livre est aussi réellement historique que celui de tous les autres récits évangéliques déjà connus et que, bien loin d'écrire pour satisfaire l'appétit spéculatif de ses lecteurs et pour transformer leur foi en connaissance, comme le prétendent Olshausen et Lücke, il ne vise auprès d'eux à rien de plus élevé que la foi elle-même, parce qu'il n'y a rien de supérieur à la vie et que la vie est dans la foi. Mais ne se serait-il point proposé peut-être d'affermir la foi en lui donnant pour objet un dogme : celui de la divinité de Jésus ; une théorie : celle du Logos? Cette idée ne s'accorderait pas non plus avec cette déclaration de l'auteur; car il affirme que ce sont les signes, les faits racontés par lui, faits aussi réels que la multitude de ceux qu'il a cru pouvoir omettre, qui doivent nourrir la foi de ses lecteurs. D'ailleurs, dans cette supposition il ne devrait parler ici que de la foi à la divinité de Jésus, et non de la foi à sa charge de Messie, comme il le fait pourtant quand il dit : « *Afin que vous croyiez que Jésus est le Christ.* » Cette thèse de la dignité messianique de Jésus, à laquelle se rapporte toute la première partie du récit de l'évangile, ne renferme aucun élément spéculatif ou mystique. Mais surtout, ne serait-il pas incompatible avec le rôle d'un apôtre de présenter à l'Église, comme *objet* de sa foi, ses propres spéculations? Le témoignage d'un apôtre ne se rapporte pas à des vérités philosophiques, mais à des faits divins dont il déclare avoir été témoin. « *Ce que nous avons entendu*, dit saint Jean lui-même, dans sa première épître (I, 1-3), *ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé* (ἐθεασάμεθα, même terme que Jean I, 14) *et que nos mains ont palpé de la parole de vie,*

nous vous l'annonçons, afin que vous ayez communion avec nous. » « *Vous me rendrez témoignage,* » dit Jésus, déterminant dans ce même sens le rôle des apôtres, « *parce que vous êtes dès le commencement avec moi* » (Jean XV, 27). L'objet de la foi, ce n'est donc pas la spéculation, c'est le témoignage. Il n'y a pas, dans tout le Nouveau Testament, d'ouvrage dans lequel la corrélation intime entre ces deux notions de foi et de témoignage soit aussi constamment proclamée que notre évangile. I, 7 : « *Jean vint comme témoin, afin de rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.* » III, 11, 12 : « *Nous rendons témoignage de ce que nous avons vu ; mais vous ne recevez pas notre témoignage.... vous ne croyez pas.* » Comp. III, 32, 33 ; V, 31-47, etc. Quand les faits attestés ont fait naître la foi, la spéculation peut en être le produit ; mais l'arbre ne vit pas de ses propres fruits. Il résulte de là que, si l'auteur a exprimé sincèrement sa pensée dans la déclaration qui termine l'évangile, ce sont bien des faits qu'il a voulu raconter, aussi vrai que c'est la foi qu'il a voulu produire et affermir par son récit. Si l'auteur est Jean, sa sincérité ne pouvant être douteuse, le caractère vraiment historique de son évangile en résulte nécessairement. Et c'est par conséquent de cette supposition préalable que nous devons partir comme s'accordant le mieux avec sa propre déclaration et avec le but qu'il s'est proposé.[1]

Mais comment l'auteur s'y prendra-t-il pour atteindre, aussi directement et sûrement que possible, ce but pratique? Et puisqu'il n'a pas l'intention de raconter tout ce qu'il sait, qu'est-ce qui déterminera le choix des matériaux qu'il emploiera ? Nous sommes conduits ici à une supposition, que

1. Ce point de vue a été défendu, dans les temps modernes surtout, par THIERSCH (*Die apost. Kirche*) et LUTHARDT (*Das joh. Evangelium*).

l'exégèse devra justifier ou renverser ; c'est que l'auteur, se rappelant les œuvres et les discours de son Maître qui avaient le plus contribué à produire et à développer en lui la foi, fera aussi de ces faits-là les principaux matériaux de sa narration. Comment, ce que les faits ont produit chez les témoins, le récit tout simple des faits ne le produirait-il pas chez les lecteurs ? L'auteur ne songerait donc nullement, si cette supposition est fondée, à introniser un nouveau dogme dans l'Église ; il ne prétendrait, en aucune manière, ajouter un nouvel anneau à la chaîne des spéculations en cours sur la personne de son Maître. En racontant simplement ces merveilleuses manifestations, actes et discours, par lesquelles Jésus avait révélé sa fonction de Messie et son essence cachée de Fils de Dieu, et en montrant comment s'était opéré, sous l'influence de ces manifestations, le développement de la foi chez lui et chez les autres personnages qui avaient concouru à fonder l'Église, il se sent assuré de l'effet analogue que produira ce récit sur le cœur de ses lecteurs. N'est-ce pas là le sens naturel et parfaitement simple de la déclaration Jean XX, 30, 31 ? « En vous racontant, non une histoire complète de Jésus, mais les principaux signes sous l'empire desquels s'est formée chez moi et chez les principaux prédicateurs de l'Évangile la foi à la charge messianique de Jésus et à la divinité de sa personne, j'espère vous amener à croire comme nous et à trouver avec nous la vie dans cette foi. » Que l'on compare avec cette parole ainsi comprise le passage 1 Jean I, 1-4, et l'on reconnaîtra combien le contenu de ces versets qui commencent l'épître est identique au sens de la déclaration qui clôt l'évangile.

Si telle a été l'intention de l'évangéliste, nous devons nous attendre à trouver dans son ouvrage, non point un narré aussi complet que possible, d'après les connaissances qu'il possédait, du ministère de Jésus, mais uniquement le

récit des moments qui avaient le plus marqué dans le développement de la foi apostolique, de la sienne en particulier. Ce sera le tableau des plus brillants sommets de l'histoire de la foi, en même temps que celui des plus profonds abîmes du développement de l'incrédulité. Les gorges les plus déchirées et les plus sauvages se trouvent ordinairement au pied des cimes les plus élevées et ne composent avec elle qu'un seul et même site. Ainsi le tableau du développement de l'incrédulité juive sera inséparable de celui de l'histoire de la foi apostolique.

Mais à supposer que ce soit là le but principal de notre évangile, il n'exclut nullement d'autres buts secondaires, pourvu seulement qu'ils soient en rapport avec le premier; par exemple, celui d'écarter, en formulant nettement la vérité sur la personne de Christ, les altérations qui se faisaient sentir sur ce point vital au sein de l'Église, ou bien celui de compléter et même de rectifier des récits antérieurs, dont les lacunes ou les inexactitudes pouvaient troubler la pure intuition de la vie de Christ et soulever des doutes chez quelques lecteurs. Il n'est pas besoin de procéder ici, comme le fait Luthardt, par voie d'exclusion. Ces buts secondaires, s'ils viennent à être constatés par l'exégèse, se rattacheront sans difficulté au but principal : AMENER LE CROYANT A LA PLEINE JOUISSANCE DE SA FOI EN LUI EN FAISANT TOUCHER AU DOIGT LA PARFAITE CERTITUDE. Le seul but positivement exclu par celui que nous venons de dégager de la déclaration de l'auteur, c'est le but spéculatif ou didactique, l'intention de satisfaire l'intelligence en ajoutant au dogme chrétien un développement nouveau. Ce but admis, tous les autres tombent et la nature de l'ouvrage est changée. Le personnage de Jésus n'est plus, à ce point de vue, que l'occasion et le moyen d'une thèse métaphysique sur les rapports de l'infini et du fini. Seulement, comme il est difficile de penser qu'un

apôtre ait pu exploiter ainsi la personne de son Maître, l'authenticité de notre évangile devient à peu près inadmissible. La position intermédiaire essayée par M. Reuss ne paraît donc pas tenable; et si l'on nie le caractère historique de notre évangile, il ne reste plus qu'à descendre jusqu'à Baur.

Ce sera donc entre la tendance spéculative et le but pratique qu'il s'agira d'opter. L'interprétation du prologue nous fournira, dès le début, l'occasion de faire l'épreuve décisive de ces deux points de vue.

III.

Plan et intégrité du quatrième évangile.

La tractation des questions que soulève ce titre peut paraître une anticipation. Mais qui n'a lu et relu notre évangile et ne connaît assez son contenu pour se rendre compte de l'exposé qui va suivre? Ce compte rendu des opinions de nos devanciers aura l'avantage de rattacher notre travail au développement antérieur de la science exégétique, sans lui ôter rien de son indépendance.

I. Plan.

Il y a un contraste entre l'exégèse des Pères et les travaux modernes sur l'évangile de Jean. Chez les premiers, la pensée d'un plan, d'une ordonnance systématique, semble presque n'exister pas, tant le caractère historique de l'écrit est pris au sérieux. Selon l'interprétation moderne, au contraire, dont le travail de Baur forme l'apogée, l'*idée* occupe tellement la première place dans cette composition évangélique, que non-seulement elle en détermine l'ordonnance et le plan, mais qu'elle en crée même la substance, de

sorte que le fait, comme tel, est annihilé, et que l'explication allégorique, dont le nom rappelait jusqu'à ce moment les plus mauvais jours de l'exégèse, redevient la méthode d'interprétation normale. Aux yeux des anciens, notre évangile n'était qu'un assemblage de faits et de discours accidentellement rattachés les uns aux autres. Aujourd'hui au contraire c'est une œuvre rigoureusement systématique, la synthèse la plus pure de l'idée chrétienne, mais une œuvre aussi indépendante de l'histoire que l'Éthique de Spinoza peut l'être de la réalité sensible.

Ce renversement complet de manière de voir ne s'est opéré que par degrés. Les travaux de LAMPE, de DE WETTE, de SCHWEIZER et de BAUR, me paraissent former les points les plus marquants de cette élaboration scientifique.[1]

LAMPE[2] proposa le premier, au dire de Lücke, une division générale de l'évangile. Elle était encore très-informe. C'était : 1. Le prologue I, 1-18. 2. La narration I, 19-XX, 29. 3. L'épilogue XX, 30-XXI, 25. Puis, ce qui avait une plus grande valeur, il subdivisa la narration en deux parties : A. Le ministère public du Seigneur, I, 19-XII, 50. B. Les derniers faits de sa vie, XIII, 1-XX, 29. Lampe avait ainsi mis le doigt sur l'une des articulations principales de l'évangile. Tous ceux qui après lui ont effacé la ligne de démarcation entre ch. XII et XIII, ont évidemment reculé dans l'intelligence de l'œuvre de Jean.

EICHHORN[3] ne changea rien à cette division. Seulement il intitula différemment les deux parties de la narration proprement dite :

---

1. Nous indiquerons les intermédiaires en petits caractères pour ceux de nos lecteurs qui seraient curieux de suivre pas à pas le travail de la science sur cette question délicate. Nous devons beaucoup pour cet exposé à l'ouvrage de Luthardt, *Das joh. Evang.* p. 255-259.

2. *Commentarius exegetico-analyticus* (lat. 1723, allem. 1729).

3. *Einleitung in das N. T.* 1804-1814.

1. La première, I, 19 - XII, doit servir, selon lui, à démontrer que Jesus est le *Messie* promis; 2. La seconde, XIII-XX, contient le récit des *derniers jours* de sa vie. Ce n'était pas là une amélioration. Le contenu de la première partie est mal formulé (Eichhorn applique aux douze premiers chapitres ce qui ne s'applique réellement qu'aux quatre premiers); et l'idée de la seconde partie ne se coordonne pas logiquement avec celle de la première.

Antérieurement à Eichhorn, BENGEL[1] avait essayé de fonder la division de l'évangile sur un autre principe. Après avoir ingénieusement fait correspondre, comme pendants, les deux semaines initiale et finale du ministère du Sauveur I, 19 - II, 11 et XII, 1 - XX, il divisa l'histoire intermédiaire d'après les fêtes, en se rattachant principalement aux trois voyages de Jésus à Jérusalem mentionnés II, 13 (Pâques); V, 1 (Pentecôte, selon Bengel); VII, 1 (Tabernacles). Cette disposition reposait évidemment sur un principe trop extérieur. Elle avait le grand inconvénient d'effacer le trait de séparation, fortement marqué par l'évangéliste lui-même et signalé par Lampe, entre ch. XII et XIII.

Bengel fut néanmoins suivi par OLSHAUSEN[2], qui admit, d'après ce principe de division, les quatre parties suivantes : 1. I-VI; 2. VII-XI; 3. XII-XVII; 4. XVIII-XXI. LÜCKE[3] lui-même, dans ses deux premières éditions, avait désespéré d'arriver à un plan plus profond, et s'était contenté de travailler à améliorer la division fondée sur les voyages de fête.

DE WETTE[4], le premier, discerna et fit ressortir dans notre évangile le déploiement d'une idée unique. La *gloire de Christ*, telle fut la pensée autour de laquelle lui parut s'organiser l'œuvre tout entière. 1. Le chap. Ier expose l'idée d'une manière sommaire; 2. La première partie de la narration (II-XII) la montre en action dans le ministère de

1. *Gnomon. N. T.* 1742.

2. *Comment. über das N. T.* 1830 et ann. suiv.

3. *Comment. über die joh. Schr.* 1820.

4. *Kurze Erkl. des Ev. und der Br. des Joh.* dans le *Kurzgefasstes exeget. Handbuch*, 1837.

Jésus, et cela : A. par des exemples particuliers (II-VI); B. par la préparation de la catastrophe dans les derniers séjours de Jésus en Judée (VII-XII); 3. La gloire du Seigneur se manifeste dans tout son éclat dans la seconde partie de la narration (XIII-XX), et cela : A. d'une manière intérieure et morale, dans ses souffrances et sa mort (XIII-XIX); et B. d'une manière extérieure et sensible, par le fait triomphant de la Résurrection (XX).

Cette grande et belle conception, par laquelle de Wette a certainement fait époque dans l'intelligence de notre évangile, domina pendant un certain temps l'exégèse. Lücke en subit décidément l'influence dans sa troisième édition[1]; mais il introduisit en même temps une subdivision qu'il faudra se garder de perdre de vue. C'est la séparation entre ch. IV et V. Jusqu'au ch. IV, en effet, l'opposition à Jésus ne se fait pas encore distinctement remarquer. Depuis le ch. V, elle domine le récit et va croissant jusqu'au ch. XII.

Baumgarten-Crusius[2], profitant de la conception de de Wette et de la subdivision heureusement introduite par Lücke, se trouva conduit à admettre la disposition suivante : 1. les œuvres du Christ, I-IV; 2. ses luttes, V-XII; 3. sa victoire morale, XIII-XIX; 4. sa gloire finale, XX. C'était l'idée de de Wette, encore mieux formulée peut-être que par de Wette lui-même. C'était la première division complétement rationnelle de tout le contenu de notre évangile. Presque toutes les articulations principales du récit se trouvaient constatées et signalées (ch. V, XIII, XX).

Cependant la division de de Wette et de ceux qui l'ont suivi ne tient compte que de l'un des facteurs du récit, l'élément objectif, si l'on peut ainsi dire, Christ et sa manifestation. Mais il y a un autre facteur dans la narration de Jean, l'élément subjectif, la conduite des hommes envers le Seigneur à l'occasion de sa révélation, la foi des uns et l'incrédulité des autres.

1. De 1840.
2. *Einl. und Ausleg. des Ev. Joh.* 1843.

ALEXANDRE SCHWEIZER[1] revendiqua une place pour cet élément humain dans l'ordonnance générale de notre évangile. Il lui accorda même le rôle décisif, et cela en appuyant surtout sur le côté de l'incrédulité. Il admit le plan suivant, qui fait ressortir précisément les mêmes articulations principales que nous venons de signaler : 1. La lutte s'annonce dans le lointain, I-IV; 2. Elle éclate dans toute sa violence, V-XII; 3. Le dénouement, XIII-XX. Ainsi compris, l'évangile devient un drame et prend un intérêt tragique. Mais dans la conduite des hommes envers le Seigneur, l'incrédulité n'est qu'un côté. L'élément de la foi ne reste-t-il pas trop à l'arrière-plan dans cette conception de Schweizer? Le facteur ainsi négligé ne pouvait manquer d'obtenir bientôt sa revanche.

Avant d'arriver à ce terme facile à prévoir, nous devons mentionner quelques travaux remarquables qui nous paraissent se rattacher, sinon historiquement, du moins en principe, aux points de vue déjà indiqués. Comme de Wette et Baumgarten-Crusius, c'est sur la révélation de Christ que M. REUSS fait reposer l'ordonnance générale de l'évangile[2]. Il admet trois parties : 1. Jésus se révèle au *monde*, I-XII; enrôlant, I-IV, puis triant, V-XII. 2. Il se révèle aux *siens*, XIII-XVII, cherchant à faire pénétrer dans leur cœur et à transformer chez eux en vie intime les idées spéculatives exprimées dans la première partie sous forme dogmatique ou polémique. Jusqu'ici l'ordonnance est parfaitement logique, et dans ce peu de mots sont renfermées bien des idées propres à éclairer la marche de l'œuvre de Christ dans notre quatrième évangile. Mais ici se présente une difficulté qui résulte du point de vue général auquel s'est placé M. Reuss à l'égard de l'œuvre de Jean : la division rationnelle est épuisée. Il n'y a pas un troisième terme à placer logiquement à côté du *monde* et des *croyants*. Et cependant l'évangile n'est pas ter-

1. *Das Ev. Joh. kritisch untersucht*, 1841.

2. *Hist. de la théol. chrét.* 1852, t. II, p. 303-305. *Die Gesch. der heil. Schr. N. T.* 3e éd. 1860. § 221.

miné, et il faut bien assigner une place aux trois chapitres qui restent encore. 3. M. Reuss en fait une troisième partie qu'il intitule : « Le dénouement des deux rapports précédemment établis », XVIII-XX. Mais comment le récit de la mort et de la résurrection de Christ dénoue-t-il le nœud formé par la double relation de Jésus avec le monde et les croyants? En ce que, répond M. Reuss, « Jésus reste mort pour les incrédules, tandis qu'il ressuscite victorieux pour les croyants ». Si un mot d'esprit suffisait en pareille matière, on pourrait se déclarer satisfait. Mais M. Reuss peut-il l'être lui-même? Ne doit-il pas sentir qu'un dénouement purement historique ne cadre pas avec un évangile spéculatif, une œuvre *idéelle*, telle qu'est *son* évangile de Jean? On n'additionne pas par 1, 2, 3, des théorèmes spéculatifs et des faits historiques, à moins de se résoudre à ne voir dans ces derniers aussi que des idées, une religion ou une morale en action. Et n'est-ce pas ce que semble faire en effet M. Reuss, quand il termine son analyse de notre évangile en disant : « C'est ainsi que l'histoire, jusqu'au bout, est le miroir des vérités religieuses. » Quoi! des événements tels que ceux de la mort et de la résurrection du Sauveur, transformés en simples reflets de la vérité religieuse, ce qui veut dire sans doute de la pensée chrétienne, de la métaphysique de Jean! Mais il n'y a pas d'autre moyen pour M. Reuss de faire de l'évangile un tout homogène et de coordonner logiquement la troisième partie avec les deux autres. On voit à quel prix il faut acheter cette conception supérieure, qui fait des *réflexions de Jean sur la personne de Christ* le fond du quatrième évangile!

Ebrard[1] est tellement rentré dans le positif de l'histoire, qu'il en est revenu au plan de Bengel et a de nouveau rattaché l'ordonnance de notre évangile aux voyages de fête. Mais il a su trouver un sens plus profond à ce principe de division en apparence tout extérieur. Il a fait remarquer avec justesse que les voyages de Jésus en Judée sont les véritables nœuds de l'histoire, puisque, Jérusalem étant le centre de la résistance, chaque séjour de Jésus dans cette capitale, au lieu d'être un pas vers son avénement, en devenait un

1. *Wissensch. Kritik der ev. Gesch.* 1842. — *Das Ev. Joh.* 1845.

vers la catastrophe. Néanmoins nous avons déjà vu et nous verrons encore l'insuffisance de cette division.

De Wette avait tout fait reposer sur l'élément objectif, la manifestation de la gloire de Jésus. Schweizer avait surtout mis en relief le facteur subjectif de l'incrédulité. Baur s'est emparé de l'autre facteur subjectif, la foi, et il a cherché à montrer dans notre évangile l'histoire (idéale) du développement de la foi. Il a consacré à cette tâche les ressources de l'esprit le plus sagace et le plus résolu à ne reculer devant aucune difficulté; et il a peut-être contribué plus qu'aucun autre à avancer l'intelligence complète de cet écrit incomparable et l'accomplissement d'une tâche que le Seigneur paraît avoir départie à notre siècle. Il divisa l'évangile en neuf sections, mais qui, le prologue écarté, peuvent se réduire à cinq. 1° Les premières manifestations du Verbe et les premiers symptômes de foi et d'incrédulité qui en résultent; I-VI. 2° La victoire (dialectique) de la foi sur son contraire, l'incrédulité; VII-XII. 3° Le développement positif de la foi; XIII-XVII. Arrivé à ce point, même embarras pour Baur que pour M. Reuss. Comment passer de l'idée à l'histoire, du développement dialectique de la foi aux faits positifs de la mort et de la résurrection du Sauveur? L'idée n'exige plus rien. Voici comment continue Baur: 4° et 5° Comme la mort de Jésus est l'œuvre de l'incrédulité, ainsi sa résurrection est la consommation de la foi. Voilà le sens de XVIII-XX. Mais malgré ce tour d'adresse, cette dernière partie n'en est pas moins une superfétation, comme chez M. Reuss. La Passion et la Résurrection sont des faits trop graves pour qu'il soit possible de leur assigner sérieusement une place dans le récit du développement dialectique de la foi et d'en faire de simples jalons sur la route qui conduit du premier doute de Nathanaël au dernier cri de foi de Thomas! Il faut ou idéaliser le quatrième évangile jusqu'au

bout ou, par une conclusion rétroactive, partant du caractère vraiment historique de la dernière partie, reconnaître aussi celui des parties précédentes.[1]

Luthardt a accepté à peu près en plein les résultats du travail de Baur sur le point spécial qui nous occupe. Seulement il a posé, comme base du développement de la foi, la révélation historique de Christ, si bien accentuée par de Wette. Le Fils déploie sa gloire; la foi naît, mais en même temps l'incrédulité s'éveille; et bientôt Jésus ne peut plus manifester le principe divin qui est en lui, qu'en lutte avec les éléments hostiles qui l'entourent. Néanmoins, au milieu de ce conflit, la foi se renforce chez les disciples, et le moment arrive où Jésus, après avoir rompu avec le peuple et ses chefs, se donne tout entier à la foi des siens et lui imprime le sceau de la consommation. Luthardt admet dès lors les trois parties suivantes : 1. Jésus commence à se révéler comme Fils de Dieu, I-IV; 2. Jésus continue à se rendre témoignage à lui-même, en luttant avec l'incrédulité juive, V-XII; 3. Jésus se donne complétement à la foi des siens, XIII-XX.

Luthardt, sur les traces de Baur, me paraît avoir pénétré mieux que personne dans l'esprit du livre et dans la pensée intime qui a présidé à la marche de la narration. Et néanmoins le point défectueux du plan qu'il propose, saute aux yeux; il se trouve dans la dernière partie. Comment faire rentrer le récit de la Passion dans la troisième section, intitulée: *Jésus et les siens!* Luthardt se trompe certainement quand il confond en une seule masse des éléments aussi hétérogènes que ceux qui sont renfermés dans les ch. XIII-XX.

La division de Meyer[2] me semble plutôt un pas rétrograde qu'un progrès. D'un côté, elle élève des parties secondaires au rang de par-

---

1. L'on voit se produire ici sur un point particulier la difficulté qui atteint dans son ensemble le système philosophique sur lequel repose la théologie de Baur. En vertu de quelle nécessité logique l'idée sort-elle de son existence pure pour se traduire en fait? L'idée pure ne conduit qu'à l'idée pure! Le *fait* est là..., voilà la seule raison. Hegel n'en a jamais pu donner d'autre.

2. *Kritisch-exegel. Handb.* 2te Abth. 3e éd. 1856.

ties principales; par exemple, dans les onze premiers chapitres, que Meyer divise en quatre parties : 1. Premières révélations de la gloire du Fils, I, 1 - II, 11; 2. Continuation de cette révélation en face de la foi et de l'incrédulité naissantes, II, 12 - IV; 3. Nouvelles révélations et progrès de l'incrédulité, V-VI; 4. L'incrédulité parvenue à son faîte, VII-XI. D'autre part, Meyer réunit des parties bien distinctes en une seule, quand il confond ch. XII-XX en une seule masse, intitulée : la suprême manifestation de la gloire de Jésus, avant, dans et après la Passion.

M. Arnaud[1], dans l'ouvrage qu'il publie actuellement, est revenu à la division de Bengel, Olshausen, Ebrard, d'après les voyages de fête. Ainsi, entre le prologue et la Résurrection, il signale cinq parties, d'après les cinq voyages indiqués par l'évangéliste : 1. II, 13 (Pâques); 2. V, 1 (fête non indiquée); 3. VII, 1 (Tabernacles); 4. X, 22 (Dédicace); 5. XII, 1 (Pâques). Outre l'inconvénient, déjà signalé, d'effacer la ligne de démarcation distinctement tracée par l'évangéliste lui-même entre ch. XII et XIII, cette division a celui de faire un hors-d'œuvre de toute la partie du récit, si importante pourtant, qui est antérieure au premier voyage de fête, I, 19-II, 12.

La revue qui précède a mis en évidence trois facteurs principaux dans la narration de notre évangile : Jésus, la foi, l'incrédulité; ou, pour préciser davantage, la manifestation de Jésus comme Messie et comme Fils de Dieu, la naissance, la croissance et la consommation de la foi chez les disciples, et le développement parallèle de l'incrédulité nationale. De Wette, Schweizer et Baur nous ont montré dans leurs plans les échantillons les plus remarquables de trois divisions fondées uniquement ou principalement sur l'un de ces facteurs. Mais ces tentatives ont toutes échoué. Nous avons vu ces cadres se briser successivement contre l'une ou l'autre des parties du récit qu'il n'était pas possible

1. *Commentaire sur le N. T.* t. II. 1863.

d'y faire rentrer d'une manière naturelle. Ce fait s'explique aisément, si notre évangile est réellement un ouvrage de nature historique. Un cadre rationnel appliqué à l'histoire doit toujours conserver quelque chose d'artificiel et trahir son insuffisance par quelque côté; quoi que l'on puisse dire en philosophie de la *transcendance* de l'idée, en réalité c'est toujours le fait qui déborde l'idée, parce qu'il renferme l'élément incalculable de la liberté. Si donc, renonçant à ces divisions synthétiques qui se lient plus ou moins à l'opinion qui fait du quatrième évangile une œuvre didactique, nous demandons au livre lui-même le secret de son ordonnance interne, nous voyons la narration se découper naturellement en cinq masses, que les dispositions indiquées plus haut ont de plus en plus nettement distinguées :

1. I, 19 - IV : La manifestation du Seigneur comme Messie; la naissance et les premiers accroissements de la foi; les premiers symptômes, à peine sensibles, d'incrédulité.

2. V-XII : Le développement puissant et rapide de l'incrédulité nationale; la révélation éclatante de Jésus comme Fils de Dieu, au travers de ce milieu hostile; la foi des disciples s'affermissant et s'enracinant à travers ces luttes.

3. XIII-XVII : Le développement énergique et décisif de la foi chez les disciples pendant les dernières heures qu'ils passent avec leur Maître; les suprêmes révélations de Jésus, par le moyen desquelles s'opère ce développement; et l'expulsion du disciple en la personne duquel l'incrédulité avait trouvé accès dans ce cercle choisi.

4. XVIII-XIX : La consommation de l'œuvre de l'incrédulité nationale par le meurtre du Messie; le calme rayonnement de la gloire de Jésus au travers de cette sombre nuit; l'accroissement silencieux de la foi chez les quelques disciples dont l'œil était encore capable de recueillir ces douces clartés.

5. XX (XXI) : Les apparitions du Ressuscité consomment la révélation de Jésus et la victoire de la foi sur les derniers restes de doute dans le cercle apostolique.

L'exégèse montrera si ce résumé du récit est conforme aux textes et à l'esprit de l'écrit. S'il en est ainsi, les trois éléments principaux que nous avons indiqués, se déploieraient simultanément et de front dans toutes les parties de la narration, avec cette différence que, tandis que le premier, la révélation de Jésus, forme le fond permanent du récit, les deux autres se détachent alternativement, l'un avec un éclat toujours plus pur, l'autre en teintes de plus en plus sombres, sur ce fond commun. La foi naît, I-IV; l'incrédulité domine, V-XII; la foi atteint sa perfection relative, XIII-XVII; l'incrédulité se consomme, XVIII-XIX; la foi triomphe, XX (XXI).

Il n'y a dans cette ordonnance rien de systématique, rien de factice. C'est la photographie de l'histoire. Si l'exégèse prouve la réalité de ce plan, à la fois si naturel et si profond, nous trouverons en cela une confirmation importante du caractère historique et du but pratique de notre évangile. Admettons en effet que le but de cet ouvrage soit, comme nous l'avons supposé d'après la déclaration de l'auteur lui-même, d'amener les croyants à la pleine jouissance de leur foi en leur donnant la parfaite certitude de son objet[1]; quoi de plus propre à atteindre ce but que le tableau de l'action combinée de ces trois facteurs dans le cours du ministère de Jésus? Il est aisé de saisir la relation de chacun d'eux à la foi chrétienne :

1. Quant à la révélation de Jésus, les *signes* par lesquels Jésus a manifesté sa gloire au cœur des premiers croyants, sont encore à cette heure le moyen efficace qui crée la foi au

1. Voir p. 110.

sein de l'Église. Le témoignage de Jésus sur lui-même, en particulier, est et restera toujours la suprême garantie de la foi chrétienne. L'objet premier et essentiel d'un évangile dont le but est formulé en ces termes : *Afin que vous croyiez* (XX, 31), devait donc être de raconter la révélation graduelle de Jésus, comme Messie, puis comme Fils de Dieu, d'abord par Jean-Baptiste, ensuite par Jésus lui-même, enfin par l'action directe du Père dans sa résurrection.

2. Le tableau du développement de la foi sous ce rayonnement croissant de la gloire de Jésus devait concourir non moins efficacement au même but. Montrer l'effet profond produit chez une partie notable du peuple juif par la révélation de Jésus, dévoiler surtout la *genèse* intime de la foi chez les apôtres, raconter comment cette profession première et tout-à-fait élémentaire : « *Nous avons trouvé le Messie* » (I, 42), s'était graduellement transformée en ce cri d'adoration sorti de la bouche du plus sceptique d'entre eux : « *Mon Seigneur et mon Dieu* » (XX, 28), n'était-ce pas le moyen le plus efficace d'entraîner tous les croyants, sans excepter les plus attardés d'entre eux — fût-ce même un ébionite ou un disciple de Jean — dans le même mouvement ascensionnel, et de reproduire dans l'Église entière l'histoire glorieuse de la foi apostolique? Chez combien de lecteurs de l'évangile cet effet ne se produit-il pas encore à cette heure! Ils gravissent en compagnie de saint Jean lui-même les degrés de l'échelle de la foi.

3. Le tableau de l'incrédulité juive, enfin, devait accompagner les deux précédents. Non-seulement, en effet, la révélation de Jésus ne s'est accomplie qu'en lutte avec cet élément hostile, et les manifestations par lesquelles il confondait les objections élevées par les Juifs contre ses prétentions messianiques, signalaient autant de triomphes de la foi sur le doute dans le cœur des apôtres eux-mêmes; mais

surtout rien n'est plus propre à affermir la foi que le récit simple et détaillé des inconséquences, des contradictions, des ruses et des mensonges auxquels durent se livrer les adversaires de Jésus, pour réussir à consommer le crime monstrueux auquel tendait dès le commencement l'incrédulité nationale. Retracer ce développement de l'incrédulité, c'était consommer la démonstration de la foi, en la justifiant par son contraire même.

Comme en un jour de printemps le soleil se lève dans un ciel serein.... le sol, détrempé par les neiges, absorbe ses chauds rayons; tout ce qui est susceptible de vie, s'éveille et vit; la nature est en travail. Cependant, après quelques heures, des vapeurs s'élèvent de la terre humide; elles se réunissent, elles se forment en dais obscur, le soleil se voile; l'orage menace; les plantes, sous l'impulsion qu'elles ont reçue, n'en accomplissent pas moins leur silencieux progrès. Enfin, lorsque le soleil est parvenu à son midi, l'orage éclate et sévit; la nature est livrée à des puissances destructives; elle perd pour un temps l'astre qui la vivifiait. Mais sur le soir les nuées se dissipent; le calme renaît, et le soleil, reparaissant avec un éclat plus magnifique que celui qui entoura son lever, jette à toutes ces plantes, filles de ses rayons, un dernier sourire et un doux adieu. — Ainsi se déroule, à ce qu'il nous paraît, l'œuvre de saint Jean. Ce plan, s'il est réel, n'est pas l'œuvre de la réflexion théologique; c'est le produit naturel de l'intuition. Conçu dans le calme de la jouissance et dans la sécurité de la possession, il n'a rien de commun avec les combinaisons du travail métaphysique ou les calculs raffinés de la politique ecclésiastique.

C'est avec cette clef que nous nous approcherons du sanctuaire qui s'élève devant nous et que nous essaierons d'en ouvrir les portes. Si cette tentative réussit, nous croi-

rons pouvoir conclure que la pensée de l'auteur est devenue la nôtre.

Le plan qui se rapproche peut-être le plus de celui que nous venons d'esquisser, est celui qu'a tracé M. de Rougemont[1] et dont voici le résumé : 1. Jésus attire à lui les âmes qui font la vérité, I-IV; 2. Il se révèle au monde qui le rejette, V-XII; 3. Il se manifeste en plein à ses disciples, XIII-XVII; 4. Il meurt après avoir tout accompli, XVIII-XIX; 5. Il ressuscite et devient, par le don du Saint-Esprit, la source de la vie pour les croyants, XX (XXI). Les parties sont les mêmes; le contenu en est formulé un peu différemment.

II. Intégrité.

Possédons-nous l'ouvrage que nous allons étudier, tel qu'il est sorti des mains de son auteur?

Il y a une manière de nier l'intégrité du quatrième évangile qui équivaut presque à une négation d'authenticité : par exemple, lorsque Paulus[2] émit l'opinion que quelques fragments écrits de la main de Jean, et déposés dans les archives de l'église d'Éphèse, furent employés par un de ses disciples, adonné au gnosticisme, pour composer cet évangile dans lequel la foi au Messie était combinée avec la doctrine du Logos, de Philon; ou bien, lorsque Weisse[3] supposa que Jean lui-même, pour fixer dans son esprit l'image de son Maître, dont les traits commençaient à s'effacer, se mit à écrire des études sur sa doctrine, tout en se livrant à sa propre spéculation, et qu'après sa mort un de ses disciples compléta ce travail, qui ne contenait que des discours, en y adaptant un cadre historique.

---

1. *Traduction du Commentaire d'Olshausen sur l'év. selon saint Jean*, Neuchâtel, 1844, p. 23-41.

2. *Heidelb. Jahrb.* 1821.

3. *Evangel. Gesch.* 1838.

Nous aurons à examiner si de telles suppositions sont compatibles, d'un côté, avec la nature du plan, de l'autre, avec les caractères du style de notre écrit.

L'intégrité en grand a encore été attaquée par ALEXANDRE SCHWEIZER[1]. Ce critique émet le soupçon d'interpolation à l'égard de tous les récits dont la scène se trouve en Galilée. Selon lui, notre évangile contenait primitivement une histoire du ministère de Jésus en Judée et à Jérusalem uniquement. Un auteur inconnu, désirant mettre cet écrit d'accord avec nos évangiles synoptiques, qui renferment la tradition galiléenne, intercala les récits suivants : Noces de Cana, ch. II; guérison du fils d'un seigneur de la cour, ch. IV; multiplication des pains et apaisement de la tempête, ch. IV; pêche miraculeuse, ch. XXI. De plus, ces récits paraissent suspects à Schweizer par la nature du style, qu'il trouve différent de celui du reste de l'écrit, et par le caractère des miracles racontés dans ces parties-là, qui lui paraît grossier et magique.

Ces hypothèses de Paulus, de Weisse et de Schweizer, n'ont eu aucun succès en Allemagne. Feraient-elles fortune en France, si l'on tentait de les y importer[2]? Quoi qu'il en soit, nous n'oublierons pas l'opinion d'A. Schweizer en faisant l'exégèse des morceaux attaqués par lui, et nous examinerons si le contexte perdrait ou gagnerait au retranchement des parties qu'il prétend être interpolées. Ce que nous devons dire dès l'abord, c'est que ces morceaux ne manquent dans aucun manuscrit et dans aucune version.

L'intégrité générale de notre évangile ressort, du moins comme supposition préalable, de l'accord de tous nos documents critiques. Cet accord est loin cependant de s'étendre à tous les détails de l'écrit. Il est deux passages surtout, dont

1. *Das Evang. Joh.* 1841.

2. Renan, *Vie de Jésus*, p. XXXII et XXXVI.

l'un est assez considérable, à l'égard desquels les manuscrits et les versions sont dans un désaccord si complet que l'exégèse ne pourra se dispenser de les soumettre à l'épreuve la plus sévère. C'est le récit de la femme adultère, VII, 53-VIII, 11, et celui de l'ange descendant dans la piscine de Béthesda, V, 4-5.

Quant au ch. XXI, le soupçon d'inauthenticité ne se fonde que sur des raisons internes. Il ne manque dans aucun document. Le v. 25 seul est omis dans un codex minuscule et paraît avoir manqué dans le *Codex sinaiticus* (sous sa forme primitive).

Outre ces différences graves qui portent sur deux ou trois passages, il existe une foule de leçons diverses entre lesquelles l'exégèse sera appelée à se prononcer. Sur quelles bases et d'après quelles règles? C'est le point qu'il nous reste à traiter dans cette introduction. Si nous le faisons avec plus de détails que ne paraît le comporter une introduction spéciale, c'est que nous désirons mettre chaque lecteur en état de voir de ses yeux et de juger de son chef, dans le travail que nous allons faire en commun.

CHAPITRE V.

De la conservation du texte.

Le texte de notre évangile se trouve déposé, en totalité ou par fragments, dans trois sortes de documents : les *manuscrits*, les anciennes *versions* et les citations des *Pères*.

I.

Les manuscrits.

Les manuscrits (Mss.) se répartissent en deux grandes classes : ceux qui sont écrits en lettres onciales, que nous appellerons brièvement *Majuscules* (Mjj.), et ceux chez lesquels nous rencontrons l'écriture arrondie et cursive en usage depuis le dixième siècle de notre ère, les *Minuscules* (Mnn.).[1]

I. Les majuscules ayant acquis dans la science critique une valeur en quelque sorte individuelle et s'étant élevés au rang de véritables personnages, il importe de faire connaissance particulière avec chacun d'eux. Pour faciliter ce travail au lecteur, nous les répartirons en trois groupes : 1. Les *vetustissimi;* ce sont ceux qui datent des quatrième et cinquième siècles, les patriarches. 2. Les *vetustiores*, remontant aux sixième et septième siècles. 3. Les *vetusti*, ou simples vétérans, qui proviennent des huitième, neuvième et dixième siècles.

---

1. Nous ne parlerons pas ici des *Evangelistaria* et *Lectionnaria*, renfermant la collection des morceaux des évangiles et des épîtres destinés à être lus régulièrement dans le culte public.

On les désigne au moyen des lettres majuscules de l'alphabet latin, grec ou même hébraïque.[1]

Le premier groupe comprend actuellement 4 Mss. plus ou moins complets et 4 documents tout à fait fragmentaires.

1. *Cod. Sinaiticus* (ℵ); à Pétersbourg; découvert par Tischendorf le 4 février 1859 dans le couvent de Sainte-Catherine, au mont de Sinaï; datant, selon ce savant, de la première partie du quatrième siècle; écrit probablement à Alexandrie; retouché par plusieurs correcteurs. Il comprend notre évangile sans lacune. Leipz. 1863.

2. *Cod. Vaticanus* (B); datant, selon Tischendorf, du milieu du quatrième siècle; probablement écrit en Égypte; contenant notre évangile sans lacune; publié par le Père Vercellone, d'après l'édition préparée par le cardinal Maï; Rome, 1857.

3. *Cod. Ephraïmi* (C), n° 9 de la bibliothèque impériale de Paris, *rescriptus;* selon Tischendorf, de la première partie du cinquième siècle; écrit probablement en Égypte; retouché au sixième siècle par un correcteur palestinien (C**); au neuvième par un correcteur byzantin (C***). Au douzième siècle le texte du Nouveau Testament fut effacé pour faire place à celui des œuvres d'Ephrem, Père de l'église de Syrie. On a fait reparaître, par des moyens chimiques, l'écriture ancienne, mais ce manuscrit présente encore des lacunes considérables; ainsi, de notre évangile, il ne contient que les huit passages suivants : *a.* I, 1-41; *b.* III, 33- V, 16; *c.* VI, 38- VII, 3; *d.* VIII, 34- IX, 11; *e.* XI, 8-46; *f.* XIII, 8- XIV, 7; *g.* XVI, 21- XVIII, 36; *h.* XX, 26- fin de l'évangile.

4. *Cod. Alexandrinus* (A); à Londres; de la seconde moitié du cinquième siècle; écrit probablement à Alexandrie. Une seule lacune dans notre évangile : VI, 50- VIII, 52.

5. Fragments rapportés d'un couvent égyptien (N^b); à Londres; datant du quatrième ou cinquième siècle, selon Tischendorf; renfermant de Jean quelques versets de deux passages : *a.* XIII, 16-17, 19-20, 23-24, 26-27; *b.* XVI, 7-8, 12-13, 15-16, 18-19.

---

1. Nous admettons les signes adoptés par Tischendorf dans la grande édition de 1859, complétée, pour ce qui concerne le *Sinaiticus*, par la publication récente de ce Codex.

6. *Cod. Guelferbytanus I* (Q); un fragment du cinquième siècle (Tischendorf), trouvé dans la bibliothèque de Wolfenbüttel; renfermant pour notre évangile les deux passages suivants : *a.* XII, 3-20; *b.* XIV, 3-22.

7. *Cod. Borgianus* (T); à Rome; un fragment du cinquième siècle (Tischendorf) renfermant, avec la traduction égyptienne, dite Sahidique, en regard, les deux passages : *a.* VI, 28-67; *b.* VII, 6 - VIII, 31.

8. Fragments divers (I); trouvés en Égypte par Tischendorf, en 1853; à Pétersbourg; datant du cinquième (l'un peut-être du sixième) siècle, et renfermant de Jean : *a.* IV, 52 - V, 8; *b.* XI, 50 - XII, 9; *c.* XV, 12 - XVI, 2; *d.* XIX, 11-24; *e.* XX, 17-26.

Le second groupe est plus pauvre. Il ne comprend que 1 Ms. et 3 fragments.

9. *Cod. Cantabrigiensis* (D); à Cambridge; du milieu du sixième siècle (Tischendorf); quoique rempli de formes alexandrines, il a sans doute été écrit en Occident et probablement dans la Gaule méridionale[1]. En regard du texte grec se trouve une traduction latine, antérieure à celle de Jérôme. Deux grandes lacunes dans notre évangile : *a.* I, 16 - III, 26; *b.* XVIII, 13 - XX, 13.

10. *Cod. Guelferbytanus II* (P); fragment du sixième siècle (Tischendorf); contenant de notre évangile trois passages : *a.* I, 29-41; *b.* II, 13-25; *c.* XXI, 1-11.

11. Fragments d'un manuscrit splendide (N), dont les feuilles se trouvaient dispersées à Londres, Vienne et Rome; de la fin du sixième siècle (Tischendorf); renfermant de Jean : *a.* XIV, 2-10; *b.* XV, 15-22.

12. Annotations marginales (F^a) dans le *Cod. Coislinianus* des épîtres de Paul (H — 202 de la bibl. imp. de Paris); renfermant quelques parallèles tirés des autres écrits du Nouveau Testament et qui datent du septième siècle; de Jean : *a.* V, 35; *b.* VI, 53. 55.

Le troisième groupe est le plus considérable; il comprend 9 Mss. plus ou moins complets et des fragments de 6 autres.

---

1. Bleek, *Einl.* p. 707.

13. *Cod. Basilcensis* (E); à Bâle; du huitième siècle (Tischendorf); il paraît avoir servi au culte public dans l'une des églises de Constantinople; il contient l'évangile de Jean complet.

14. Le beau Cod. de Paris (L); 62 de la bibliothèque impériale; du huitième siècle (Tischendorf); complet, excepté XXI, 15-fin.

15. Un Cod. rapporté d'Orient par Tischendorf (Λ); à Oxford; du huitième siècle (Tischendorf); complet.

16. Fragments d'un Cod. de la bibliothèque Barberini (Y); du huitième siècle (Tischendorf); contenant, de notre évangile: XVI, 3-XIX, 41.

17. *Cod. Sangallensis* (Δ); écrit au neuvième siècle par les moines écossais ou irlandais du couvent de Saint-Gall; complet sauf XIX, 17-35. Ce Cod. renferme une traduction latine interlinéaire, qui n'est ni celle de Jérôme, ni la version antérieure à ce Père.

18. *Cod. Borcelì* (F); à Utrecht; du neuvième siècle (Tischendorf); contenant de notre évangile la partie I, 1 - XIII, 34; mais avec les lacunes suivantes: *a.* III, 5-14; *b.* IV, 23-38; *c.* V, 18-38; *d.* VI, 39-63; *e.* VII, 28 - VIII, 10; *f.* X, 32 - XI, 3; *g.* XI, 40 - XII, 3; *h.* XII, 14-25.

19. *Cod. Seidelii* (G); rapporté d'Orient par Seidel; à Hambourg; du neuvième ou dixième siècle; deux lacunes dans notre évangile: *a.* XVIII, 5-19; *b.* XIX, 4-27.

20. Fragments d'un Cod. oriental (Γ) rapporté récemment par Tischendorf; à Oxford; du neuvième siècle (Tischendorf); contenant: *a.* VI, 14 - VIII, 3; *b.* XV, 24 - XIX, 6.

21. *Cod. Kyprius* (K); 63 de la bibliothèque impériale de Paris; du milieu du neuvième siècle (Tischendorf); parvenu de l'île de Chypre dans la bibliothèque de Colbert. Complet.

22. Cod. 48 de la bibliothèque impériale de Paris (M); de la seconde moitié du neuvième siècle (Tischendorf); présent offert à Louis XIV en 1706 par l'abbé des Camps. Complet.

23. Fragments d'un Cod. du mont Athos (O); à Moscou; du neuvième siècle; contenant: *a.* I, 1-4; *b.* XV, 17 - XX, 24; *c.* XX, 10-13.

24. Un fragment de la bibliothèque de Moscou (V); du neuvième siècle; contenant I, 1 - VII, 39.

25. Fragments déposés dans la bibliothèque de l'Université de Munich (X); contenant : *a.* I, 1 - II, 22; *b.* VII, 1 - XIII, 5; *c.* XIII, 20 - XV, 25; *d.* XVI, 23 - fin.

26. Un Cod. du Vatican (S); de l'an 949. Complet.

27. Un Cod. de Venise (U); du dixième siècle. Complet.

Nous possédons ainsi notre évangile dans 8 Mjj. complets (ℵ, B, E, A, K, M, S, U), dans 5 presque complets (A, D, L, G, Δ), et dans 14 fragmentaires (C, N^b, Q, I, T, P, N, F^a, Y, F, Γ, O, V, X).

On sait que les plus anciens de ces Mss. ne portent à peu près aucune trace d'accentuation, de ponctuation, de séparation de mots et de périodes. Ces divers éléments n'ont été introduits que graduellement dans le texte; et c'est là l'un des moyens dont on se sert pour apprécier l'âge des manuscrits. Il ne faut donc accorder à ces éléments du texte aucune espèce d'autorité.

II. On compte plus de 500 *minuscules* déposés dans les diverses bibliothèques de l'Europe. Tous n'ont point encore été collationnés. Quoiqu'ils soient tous d'une origine plus récente que les Mjj., plusieurs d'entre eux peuvent néanmoins avoir été copiés sur des documents renfermant un texte antérieur à celui que reproduisent ces derniers. Quelques-uns offrent parfois des leçons assez remarquables, témoin le Cod. 63 (Tisch.), qui présentait seul l'omission de Jean XXI, 25 appuyée aujourd'hui par le Cod. Sinaiticus.

II.

Les anciennes versions.

Les traductions (Vss.) ont l'inconvénient de ne pas offrir directement le texte du Nouveau Testament, mais de le laisser plutôt deviner. Cependant elles peuvent rendre d'im-

portants services à la critique du texte, surtout lorsqu'il s'agit de l'omission ou de l'interpolation de mots et de passages, et cela d'autant plus que plusieurs d'entre elles sont de beaucoup antérieures à nos plus anciens manuscrits.

Il en est deux qui, pour l'importance critique, l'emportent sur toutes les autres : l'ancienne traduction syriaque, nommée *Peschito*, et l'ancienne traduction latine à laquelle un passage de saint Augustin a fait donner le nom d'*Itala*.

I. Peschito (Syr.).

Cette traduction (dont le nom paraît signifier la *simple*, la *fidèle*[1]) remonte certainement au deuxième siècle de notre ère, et paraît avoir eu dès l'abord une destination ecclésiastique. Elle est en général ce qu'indique son nom, fidèle sans servilité. Lorsqu'il le faut, elle sacrifie le caractère de la langue syriaque plutôt que de s'écarter beaucoup du texte original. L'édition principale, d'après laquelle elle est citée par Tischendorf, est celle de Leusden et Schaaf, 1709 et 1717 (Syr^{sch}). Cureton a publié dernièrement, d'après un manuscrit syriaque du quatrième siècle, trouvé dans un couvent égyptien, des fragments d'une traduction des évangiles, qui contiennent, de Jean, les passages suivants : *a*. I, 1-42; *b*. III, 6-VII, 37; *c*. XIV, 11-28 (Syr^{cur}).

Il existe une autre version syriaque, faite au commencement du sixième siècle : elle se nomme traduction *Philoxénienne*. Elle fut révisée et annotée d'après d'anciens manuscrits grecs, à Alexandrie, par Thomas de Charkel, en 616 (Syr^{ph}).

II. Itala (It.).

Bien antérieurement à saint Jérôme et probablement dès le milieu du deuxième siècle, il existait une traduction latine du Nouveau Testament. Elle était plus nécessaire encore dans l'Afrique proconsulaire qu'en Italie, où la langue grecque était plus connue. Ce fut donc probablement dans cette province qu'elle fut composée et de

1. Tischendorf pense autrement. — Voir Bleek, *Einl.* p. 720, et J. B. Glaire, *Intr. hist. et crit.* 1862, t. I, p. 187.

là qu'elle se répandit. Elle paraît avoir été servile à l'excès et d'une extrême rudesse. Il est difficile de savoir si, quand les Pères parlent des différences qui existaient entre les exemplaires latins du Nouveau Testament, ils veulent désigner par là des traductions différentes ou de simples variétés de cette traduction primitive. Saint Augustin (*De doct. christ.* II, 15) donne la préférence à celle d'entre ces formes diverses qu'il appelle *Itala* et qui portait ce nom sans doute parce que c'était celle qui avait prévalu en Italie. Ce terme est demeuré comme dénomination collective des anciennes versions latines antérieures à celles de Jérôme. Nous possédons plusieurs exemplaires de ces antiques versions latines, d'abord dans les manuscrits bilingues; pour l'évangile de Jean, le seul qui la renferme est le Cod. D, dont la traduction latine est désignée par d; puis dans des manuscrits particuliers, tels que le *Vercellensis*, du quatrième siècle (a); le *Veronensis*, du quatrième ou du cinquième siècle (b); le *Colbertinus*, du onzième siècle (c), etc.

Vers la fin du quatrième siècle saint Jérôme fit, par rapport à cette ancienne traduction, un travail de révision analogue à celui qui, un peu plus tard, produisit dans l'église syriaque la traduction philoxénienne. Il corrigea la version usitée d'après d'anciens manuscrits grecs, choisissant de préférence ceux qui s'en éloignaient le moins, comme il le dit lui-même (*Præf. in evang.*[1]). Cette traduction, la *Vulgate* (Vg.), est conservée dans plusieurs documents d'une haute antiquité, mais qui sont loin d'être toujours d'accord entre eux, ainsi qu'avec la forme actuellement autorisée de cette version devenue si importante; par exemple, le Cod. *Amiatinus* (am.), et le *Fuldensis* (fuld.), tous deux du sixième siècle.

D'entre toutes les autres traductions anciennes, les plus intéressantes pour l'usage critique sont les trois versions *égyptiennes :* la traduction *Sahidique* (Sah.), dans le dialecte de la Haute-Égypte; la traduction *Cophte* (Cop.), dans celui de la Basse-Égypte, et la traduction *Baschmurique* (Bas.), dans un troisième dialecte, que Champollion le jeune suppose être celui du Fayoum[2]. Ce qui donne à ces

1. Tischendorf, éd. 1859, p. CCXLVII.
2. Bleek, *Einl.* p. 732.

versions un intérêt spécial, c'est d'abord leur date (milieu ou fin du troisième siècle), et ensuite leur étroite relation avec le texte de nos plus anciens manuscrits grecs.

III.

Les Pères.

On a appelé les citations du Nouveau Testament dans les écrits des Pères « des fragments d'anciens manuscrits ». Cette définition n'est exacte que lorsque l'auteur a l'intention de citer textuellement. Très-fréquemment les Pères citent de mémoire uniquement ou pour le sens. Les auteurs les plus intéressants pour la critique du texte sont Irénée (Ir.), Clément d'Alexandrie (Clém.), Tertullien (Tert.), Origène (Or.), Chrysostome (Chrys.); l'avant-dernier surtout. Nous aurons souvent à collationner les leçons d'Origène avec celles des plus anciens Mss. grecs; et de la relation qui existe entre elles, nous aurons à tirer peut-être, en terminant, quelques conclusions qui ne sont pas sans importance pour la reconstitution normale du texte primitif. Les leçons des hérétiques, en particulier, pour ce qui concerne notre évangile, d'Héracléon, ont aussi une certaine valeur.

IV.

Ces indications, aussi abrégées que possible, suffiront pour mettre les lecteurs qui ne se sont pas encore occupés de la critique du texte, en état de comprendre la partie de notre commentaire qui se rapporte à cette branche essentielle de l'exégèse, et pour leur rendre accessible la grande et belle édition de Tischendorf de 1859, dans les notes de laquelle est concentré le résultat de travaux qui dépassent ce que l'imagination peut concevoir.

Depuis Bengel, on a constaté la tendance de certains do-

cuments critiques à se grouper d'une manière assez constante. Ainsi, dans les épîtres de Paul, il suffit de parcourir quelques pages d'une liste de variantes, avec l'indication des autorités sur lesquelles s'appuient les leçons diverses, pour remarquer bien vite trois groupes de documents, qui tantôt suivent chacun leur propre voie, tantôt se réunissent deux contre un. Dans les évangiles, ces camps opposés plus ou moins fixes se réduisent à deux. Mais ici la lutte est permanente; elle se reproduit en quelque sorte à chaque verset. Ce sont, d'un côté, parmi les Mjj., B C L X[1], parmi les Vss., la traduction cophte, et parmi les Pères, surtout Origène; de l'autre, parmi les Mss., les Mjj. E F G H S U V, et la presque totalité des Mnn., et, parmi les Pères, assez ordinairement Chrysostome. Les autres autorités oscillent entre ces deux partis, les unes penchant plus habituellement du côté du premier (A D M It.), les autres du côté du second (Δ K Syr.).

Comme le texte que présentent les autorités comprises dans le second des deux groupes opposés paraît être celui qui avait prévalu dans les églises de l'Empire grec, on l'appelle *byzantin*, tandis que le texte opposé, reproduit dans les plus anciens Mss. grecs, évidemment originaires d'Alexandrie, a reçu le nom d'*alexandrin*.

La question qui se présentera donc à chaque instant dans le cours de notre commentaire, sera celle de la préférence à accorder soit à l'un, soit à l'autre de ces deux textes. Il est vrai que pour beaucoup d'exégètes et de critiques cette question aujourd'hui n'en est plus une; et il semble, à les entendre, que l'ignorance ou le préjugé puissent seuls dé-

1. Comment M. Rilliet range-t-il (dans sa trad. du N. T. sur le texte du *Cod. Vaticanus* [Paris et Genève, 1858], p. XXXIV) le Ms. X dans l'autre classe? Est-ce une faute d'impression ou serait-ce le résultat d'une appréciation différente? X marche presque constamment avec ℵ B C L.

fendre encore le texte byzantin. Les éditions de Lachmann et le travail de M. Rilliet (introduction et traduction) caractérisent l'apogée de cette tendance. Cependant Matthäi, Scholz, Rinck, Reiche ont pris, soit en général, soit dans une foule de cas particuliers, la défense du texte byzantin. On sait que ce texte est à peu près le même que celui qu'on est convenu d'appeler le *texte reçu* (T. R.)[1]. Car les documents byzantins s'étant trouvés les premiers sous la main de ceux qui éditèrent le Nouveau Testament après la découverte de l'imprimerie, c'est ce texte qui a prévalu accidentellement dans l'usage ordinaire, jusqu'à ce que, les vastes travaux de Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach, etc. ayant mis au jour les leçons du texte opposé renfermées dans les plus anciens Mss. grecs, une réaction se produisit contre le texte reçu et que la balance pencha décidément en faveur du texte alexandrin.

La question de supériorité est-elle définitivement résolue? Peut-elle même l'être d'une manière générale et absolue? Je ne saurais m'empêcher d'en douter. Nous sommes en ce moment sous l'empire d'une réaction; et c'est le sort commun des réactions de « traverser la vérité ». Quand on voit Meyer, malgré son préjugé évident en faveur du texte alexandrin, être forcé par le bon sens exégétique de donner, pour ainsi dire, dans chaque chapitre et à réitérées fois la préférence à la leçon byzantine, quand on a entendu Tischendorf déclarer, en annonçant son édition de 1859, que dans un très-grand nombre de cas il s'était vu obligé de réintégrer dans le texte la leçon byzantine qu'il avait écartée dans

1. Le signe ς employé par Tischendorf (le *st* grec) vient de ce que le texte reçu est en général celui de la grande édition de Rob. Étienne, *Stephani tertia*, de 1550. Dans les 145-150 passages où la leçon d'Étienne diffère du texte des éditions Elzévir de 1624 et 1633, qui est devenu le texte reçu proprement dit, ce dernier est désigné par ς°.

ses éditions antérieures au profit de la variante alexandrine, quand on a soi-même pratiqué pendant un certain temps l'exégèse, et qu'à tout instant on a dû reconnaître dans le texte des Mss. B C L les traces de corrections arbitraires, résultant du purisme grammatical des littérateurs alexandrins[1], on comprend qu'il faut s'abstenir de tout principe *a priori* dans une question aussi délicate et se garder de tomber d'une prévention dans une autre. Ce ne sont pas les préjugés, pas plus ceux d'opposition que ceux de conservation, qui font réellement avancer la science.

Et n'est-ce pas un préjugé, en effet, que de croire, comme la docte ignorance de plusieurs se le représente aujourd'hui, surtout depuis la trouvaille récente de Tischendorf, que le texte le plus anciennement copié est par là même aussi le plus ancien et le plus pur? Comme si l'ancienneté réelle d'un texte était en rapport direct et nécessaire avec la date de sa transcription! Un Ms. du dixième siècle copié sur un document du deuxième représente assurément un texte plus antique qu'un Ms. du quatrième siècle transcrit d'un document du troisième. D'ailleurs, la date du Ms. original n'est point dans cette question le fait capital. Il en est un bien plus grave : c'est le degré de confiance accordé par le copiste au document qu'il transcrit. S'il le copie docilement, sans prétendre au rôle de correcteur et de censeur, les chances d'altération sont infiniment réduites. Mais si la connaissance préalable qu'il croit avoir des altérations qu'a subies le texte qu'il reproduit, le remplit de défiance à l'égard du document qu'il a sous les yeux, alors il n'y a plus de limites aux bévues que commet sa témérité; les chances d'altération augmentent en progression géométrique, et un

1. La bonne foi de Griesbach lui avait déjà arraché cet aveu : «*Grammaticum egit Alexandrinus censor.*» (Préface de sa 2e éd.)

travail fait au quatrième siècle dans de telles conditions peut se trouver de beaucoup inférieur à une copie exécutée au dixième dans un esprit de confiante simplicité.

J'ai lieu de croire, quant à moi, que ces suppositions ne sont pas tout-à-fait aussi gratuites qu'il le paraît au premier coup d'œil. Ce n'est ni du quatrième, ni du cinquième siècle que datent les altérations du texte du Nouveau Testament. Origène s'en plaignait déjà amèrement au commencement du troisième siècle[1]. Il s'en plaignait à Alexandrie même, où le mal n'était par conséquent pas moindre, où il était probablement plus considérable encore que partout ailleurs. Et ce sont des Mss. copiés précisément dans cette ville et postérieurs à Origène d'au moins un siècle, que l'on prétend nous donner comme des documents dont la supériorité est au-dessus de toute discussion, comme la reproduction incontestablement la plus pure du texte primitif!

Mais, dira-t-on, le Cod. Sinaiticus n'est-il pas venu confirmer d'une manière éclatante la supériorité du texte alexandrin? Pour que ce document pût avoir l'énorme importance qu'on lui a attribuée et mériter l'éclat dont a été entourée son apparition, il faudrait qu'il fût antérieur à l'époque où les altérations se sont introduites dans le texte. Autrement, que possédons-nous dans ce Codex? Un témoin de plus du texte alexandrin déjà connu; voilà tout. Et ne peut-on pas appliquer ici la judicieuse observation de Griesbach : « Faites reparaître vingt fois sur la scène le même acteur avec autant de costumes et de noms différents, ce sera pourtant toujours le même personnage. » Que l'on retrouve encore

1. *In Matth.* t. XV. « Il est évident qu'il s'est introduit une grande diversité dans les manuscrits, soit par la négligence de certains copistes, soit par l'audace répréhensible que quelques-uns ont eue de corriger les textes, soit aussi par la faute de ceux qui se sont permis d'ajouter ou de retrancher ce qui leur a semblé bon. »

cinq ou six documents du même genre, plus anciens que le Vaticanus et même que le Sinaiticus, la question n'aura pas avancé d'un pas. Ce qui serait décisif, ce serait la trouvaille d'un document du texte grec antérieur à l'époque où l'on peut constater le commencement de son altération.

En résumé, il n'y a que trois suppositions possibles : ou le texte alexandrin est en général la reproduction simple et naturelle du texte primitif, tandis que le byzantin est le résultat d'une accommodation graduelle aux goûts littéraires qui avaient prévalu à Constantinople et dans les églises dépendantes de cette métropole; — ou le texte byzantin est en général la transcription docile et naïve du texte apostolique, tandis que nous avons dans le texte alexandrin, avec ses continuelles abréviations, le résultat d'un travail de correction auquel ont cru pouvoir se livrer les exégètes et les grammairiens de cette capitale du monde scientifique, à l'égard d'un texte dont ils se méfiaient déjà; — ou bien, enfin, ces deux suppositions sont vraies simultanément et se réalisent l'une dans un cas, l'autre dans un autre..... Je ne me prononce point. Je ne demande au lecteur qu'une étude impartiale et attentive du sens et du contexte dans chaque cas particulier. Tout ce que j'ai voulu par ces réflexions, c'est de rouvrir le protocole que l'on semble vouloir fermer et de rendre à la discussion de détail toute sa liberté.

Et maintenant que les avenues sont frayées, approchons du sanctuaire; et que le Seigneur lui-même daigne nous y introduire!

LE TITRE DE L'ÉVANGILE

Ce titre se présente dans les Mss. sous différentes formes. La plus simple est celle que nous trouvons dans ℵ B D : κατὰ Ἰωάννην (selon Jean). La plupart des Mjj. et ℵ (à la fin du livre) : εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάνν. T. R. avec un très-grand nombre de Mnn. : τὸ κατ. Ἰ. εὐαγγ. La 3e éd. d'Ét. ajoute : ἅγιον devant εὐαγγ., avec plusieurs Mnn. Quelques Mnn. lisent : ἐκ τοῦ κ. Ἰ. εὐαγγ. Les Vss. varient aussi : *evang. Johannis* (Syr.); *ev. per Joh.* (Goth.); *ev. secundum Joh.* (Cop.); *ev. sanctum predicationis Joh. præconis* (d'après cert. éd. de Syr.).

Toutes ces variantes prouvent suffisamment que ce titre ne provient point de la main de l'auteur ou de l'éditeur de l'évangile. S'il eût appartenu originairement au corps de l'ouvrage, il serait le même, ou à peu près, dans tous les documents. Il fut sans doute ajouté lorsque se forma dans les églises la collection des évangiles. Cette formation ne fut soumise à aucune loi extérieure; elle s'opéra spontanément dans chaque localité, d'une manière assez indépendante, comme le montre l'ordre différent de nos quatre évangiles dans les canons des églises. Les diversités du titre s'expliquent par la même cause.

Mais quel est le sens exact de cette formule : « *Selon Jean* »? Depuis le Manichéen Faustus (Augustin, *contra Faustum*, XXXII, 2) jusqu'à nos jours, il s'est trouvé des savants qui ont donné à κατὰ, *selon*, un sens très-large : évangile rédigé *selon le type de prédication* de Matthieu, Jean, etc. C'est ainsi que paraissent l'entendre MM. Reuss (*Gesch. der heil.*

Schr. N. T. § 177) et Renan (*Vie de Jésus*, p. XVI)[1]. Il résulterait de là que ces quatre formules, au lieu d'attester l'authenticité complète et immédiate de nos évangiles, l'excluraient expressément. Mais les auteurs de ces titres se seraient ainsi contredits eux-mêmes : car jamais personne, dans la primitive Église, n'a assigné à ces quatre écrits d'autres auteurs que ceux qu'indiquent ces titres; ce fait subsiste indépendamment de certaines traditions particulières qui, comme celle de Papias pour l'évangile de saint Matthieu, semblent le contredire. Puis, ce sens de *selon* ne s'appliquerait nullement au second et au troisième évangiles; car Marc et Luc n'ont jamais été envisagés comme les auteurs d'une tradition propre et indépendante, mais uniquement comme les rédacteurs de celles qui remontaient à Pierre et à Paul. Le titre de ces deux écrits eût donc dû être : Évangiles *selon Pierre* et *selon Paul*, si réellement le mot *selon* avait eu, dans la pensée des auteurs des titres, le sens que lui donnent les savants que nous combattons[2]. Leur erreur provient de ce qu'ils donnent au terme *évangile* un sens qu'il n'avait point encore dans la langue chrétienne primitive et qu'il n'a reçu que dans le cours du second siècle. Dans la

1. « Ces formules signifient seulement que c'étaient là les traditions provenant de chacun de ces apôtres et se couvrant de leur autorité. »

2. Nous savons bien que, quant à l'évangile de Marc, on fait intervenir entre notre évangile actuel et la tradition immédiate de Pierre, un écrit aujourd'hui perdu qui serait le vrai ouvrage de Marc et aurait formé le fonds de notre second évangile : et c'est ainsi que l'on pourrait sauver le sens de « selon Marc » appliqué à ce dernier. Mais, si Dieu nous en donne le temps et les forces, nous espérons faire voir un jour que cette hypothèse, soi-disant fondée sur le témoignage de Papias, n'a pas la moindre réalité. En attendant, nous renvoyons aux quelques remarques de Bäumlein, *Stud. u. Krit.* 1863, 1er cahier, p. 111, qui, dans quelques lignes d'une parfaite évidence, du moins pour ce qui concerne le fameux οὐ μέντοι τάξει, font crouler tout l'échafaudage critique bâti depuis Schleiermacher sur ces quelques mots de Papias.

langue encore toute vivante et spirituelle du Nouveau Testament, ce mot ne désigne nullement un *livre*, un écrit racontant la venue du Sauveur, mais le bienheureux message de Dieu à l'humanité renfermé dans cette venue elle-même; comp. par exemple Marc I, 1; Rom. I, 1. Le sens des titres n'est donc point : « Écrit rédigé selon la tradition de....,» mais : « La bienheureuse venue de Jésus racontée par le ministère ou par la main de....» Il n'eût pas été possible de dire dans ce sens, comme nous le faisons aujourd'hui dans notre langage vulgaire, « évangile *de* Jean »; et l'on comprend pourquoi on a dû recourir à la paraphrase : εὐαγγ. κατὰ Ἰωάννην (selon Jean). L'Évangile, ainsi compris, n'était pas celui de Jean, de Matthieu, etc., mais celui *de Dieu* raconté *par*.... Nous trouvons la préposition κατὰ employée pour désigner l'auteur chez Diodore de Sicile, lorsqu'il appelle l'ouvrage d'Hérodote : « L'histoire selon Hérodote (ἡ καθ' Ἡρ. ἱστορία),» ou chez Épiphane (*Hær.* VIII, 4) : « Le Pentateuque selon Moïse (ἡ κατ. Μωϋσέα πεντάτευχος). » — M. Reuss objecte le titre de l'évangile apocryphe εὐαγγ. κατὰ Πέτρον. Mais il est bien évident que celui qui avait voulu faire passer cet évangile sous le nom de Pierre, prétendait aussi donner à κατὰ dans cette formule le même sens que nous. Quant aux formules connues εὐαγγ. κατὰ τοὺς δώδ. ἀποστόλους, καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους (des douze apôtres, des Hébreux, des Égyptiens), il est clair que κατὰ désigne ici, dans un sens plus large, le cercle général d'où ces écrits étaient censés provenir ou celui où ils avaient cours.

LE PROLOGUE

I, 1-18

Chaque évangéliste entre en matière de la manière la mieux appropriée à l'esprit de sa narration. Matthieu veut démontrer le droit de Jésus au trône théocratique : il commence par une généalogie. Marc rédige des souvenirs : il se jette sans exorde *in mediam rem*. Luc prétend écrire une histoire proprement dite : il rend compte dans son préambule de ses sources et de sa méthode. Il ne peut manquer d'y avoir aussi un rapport intime entre le prologue de Jean et le point de vue général de son récit. Mais la détermination de ce rapport suppose l'étude approfondie de ce morceau remarquable qui, plus que tout autre passage de nos saints Livres peut-être, a exercé une influence décisive sur la conception du christianisme dans l'Église jusqu'à nos jours.

Jusqu'où s'étend le prologue? Jusqu'au v. 5 seulement, répond M. Reuss. A ce point de vue, la narration commencerait au v. 6 : « *Il y eut un homme appelé Jean*, » par la naissance de Jean-Baptiste, continuerait par celle de Jésus-Christ (v. 14), puis par le ministère de Jean-Baptiste (v. 19), et arriverait ainsi au ministère de Jésus-Christ (v. 35).

Cependant, il suffit d'un coup d'œil jeté sur les v. 15 et 16-18 pour prouver combien peu cet arrangement répond à la vraie pensée de l'évangéliste. Le témoignage de Jean-Baptiste mentionné au v. 15 vient dans cette supposition, ou trop tard (voy. v. 6-8), ou trop tôt (v. 19 et suiv.) et forme

une tautologie insupportable avec la double répétition de cette parole dans les v. 27 et 30. Cette déclaration du Précurseur est replacée dans son milieu historique dans ces deux derniers passages; et c'est là qu'elle est proprement *racontée*. Dans le premier elle est simplement citée, et cela évidemment à un tout autre point de vue que celui de l'histoire. Les réflexions dogmatiques ou religieuses, renfermées v. 16-18, seraient également déplacées, si la narration avait déjà commencé. Enfin le v. 18 : « *Le Fils unique qui est dans le sein du Père...,* » forme évidemment le pendant du v. 1 et clôt le cycle ouvert par celui-ci. La narration ne commence donc qu'au v. 19, et les v. 1-18 forment un tout d'une nature particulière.

Y a-t-il un plan dans ce prologue, ou ne renferme-t-il qu'une élucubration métaphysique ou un épanchement pieux sans ordre strict et sans progrès rationnel?

Lücke et plusieurs modernes admettent deux parties : I. v. 1-5 : L'existence primordiale du Logos. II. v. 6-18 : Son apparition historique. — La venue de Jésus en chair serait sans doute de cette manière indiquée deux fois, au v. 11 et au v. 14; mais comme elle serait saisie la seconde fois plus profondément que la première, il n'y aurait pas répétition. Cette réponse, il faut l'avouer, est un peu subtile.

Olshausen, Lange, admettent trois sections : I. v. 1-5 : L'activité primordiale du Logos. II. v. 6-13 : Son activité dans l'ancienne alliance. III. v. 14-18 : Son incarnation et son activité dans l'Église. — L'ordre historique serait ainsi rigoureusement gardé par l'évangéliste. Mais la question est de savoir si ce plan est compatible avec les expressions qu'il emploie et, en particulier, si les v. 11-13 peuvent réellement se rapporter aux temps de l'ancienne alliance.

Luthardt et Hengstenberg admettent, non plus des sections chronologiques, mais des cycles concentriques dont

chacun est reproduit en substance par le suivant, avec quelques nouveaux développements : I. v. 1-5 : Le résumé complet de l'activité de Christ, y compris sa venue en chair et l'insuccès général de son ministère. II. v. 6-13 : La même histoire, avec la mention spéciale du Précurseur et le tableau de l'incrédulité juive. III. v. 14-18 : Encore une fois le même fait, mais plus spécialement au point de vue des bénédictions qu'en retirent les croyants. — Pour juger ce plan, la question essentielle sera de savoir si le v. 5 peut se rapporter déjà à la venue de Christ en chair.

Hœlemann, dans un petit écrit rempli d'érudition, *De evangelii joh. introitu*, etc., Leipzig, 1855, a essayé de retrouver le plan du prologue en poursuivant, d'une manière plus conséquente qu'on ne le fait d'ordinaire, le parallélisme de ce morceau et du premier chapitre de la Genèse. Mais, quand il en vient à rapprocher les mots : « *La lumière luit dans les ténèbres* » (v. 5), de la séparation de la lumière et des ténèbres (Gen. I, 4), ceux-ci : « *Il y eut un homme* » (v. 6), de la création de l'homme (Gen. I, 26), et à chercher l'explication de cette parole : « *C'était la lumière véritable* » (v. 9), dans une allusion à l'apparition du soleil le quatrième jour (Gen. I, 16), — il est impossible de le suivre dans de pareilles subtilités, et cette exagération fait admirer davantage la sagesse de l'évangéliste qui, après avoir marché un moment parallèlement à la Genèse, a su s'arrêter à temps.

Dans toutes les divisions proposées, les cinq premiers versets se détachent comme première section. Le thème général de ce passage est évidemment le Logos, son existence, son activité, antérieurement à l'incarnation. Mais les derniers mots du v. 5 : « *Les ténèbres ne l'ont point saisie,* » forment distinctement la transition à une idée nouvelle, le rejet de la Parole, sous ses différentes formes de manifestation, dans l'humanité. Cette seconde idée atteint son faîte et son terme dans le v. 11 : « *Elle est venue parmi les siens, et les siens ne l'ont point reçue.* » Ici commence une opposition nette-

ment marquée par δέ, l'unique particule adversative du prologue, et par conséquent aussi une troisième idée, celle de la foi, indiquée dès l'abord par ces premiers mots du v. 12: « *Mais, à tous ceux qui l'ont reçue.* » Le développement de cette troisième idée s'étend jusqu'à la fin du prologue. Ainsi donc: la Parole, l'incrédulité, la foi; tel nous paraît être le plan de ce morceau. L'interprétation des détails montrera si cette vue d'ensemble répond à la pensée de l'évangéliste.

Nous renverrons à la fin du prologue l'étude des questions générales qui s'y rapportent.

PREMIÈRE SECTION.

V. 1-5.

Le Logos.

L'allusion au commencement de la Genèse, dans ces premiers versets de notre évangile, saute aux yeux. Mais Jean prétend porter la lumière derrière ce *commencement*, qui avait servi de point de départ à Moïse. C'est que son point de mire est supérieur à celui de son devancier. L'historien juif n'avait en vue, directement du moins, que l'œuvre de la création et son développement théocratique; le but de l'évangéliste est la seconde création, la Rédemption. Aspirant à s'élever plus haut, il est obligé de redescendre plus profond. C'est jusque dans l'éternité qu'il doit plonger pour y chercher le sujet et l'auteur de l'œuvre qu'il se propose de raconter; partant donc du même point que Moïse, l'ἀρχή, le commencement du monde et du temps, il recule au lieu d'avancer. Et après avoir trouvé en Dieu lui-même le sujet de son histoire, la Parole (v. 1), il se replace avec elle au commencement des choses (v. 2), et redescend le fleuve du

temps. Il fait passer sous nos yeux la création (v. 3), l'état normal et primitif de l'humanité (v. 4), sa chute et sa corruption (v. 5); mais tout en conservant toujours le Logos comme sujet principal de son récit.

V. 1. «**Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu**[1].» — S'il est incontestable que les mots : «*Au commencement,*» renferment une allusion réfléchie au בְּרֵאשִׁית de la Genèse, il suit de là que le terme de *commencement* doit se rapporter au moment de la création. Plusieurs interprètes modernes (Olshausen, de Wette, Meyer), entendent ici par ἀρχή l'éternité, en tant que principe du temps. Meyer allègue Prov. VIII, 23 : ἐν ἀρχῇ, πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι, «*dans le principe, avant de faire la terre.*» On peut citer avec plus de vraisemblance encore 1 Jean I, 1 : ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, et Apoc. III, 14, où Jésus est appelé : ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ. Néanmoins, le sens de *commencement* peut être maintenu dans les deux premiers passages; et, de ce que le sens de *principe* est seul applicable dans le troisième, il ne résulte pas qu'il doive être appliqué ici, où le mot ἀρχή est sans complément et n'a d'autre détermination que le parallélisme avec la Genèse. Le v. 2, où saint Jean, après s'être plongé dans l'ordre éternel, se replace à l'ἀρχή, pour passer à l'acte de la création (v. 3), montre que le sens que nous préférons, est bien celui qui répond à sa pensée. — Quant aux sens de «Père éternel» ou de «sagesse divine» donnés par quelques Pères (Origène, Cyrille d'Alexandrie), ou de «commencement de la prédication évangélique,» tenté par les Sociniens, ils ne sont plus aujourd'hui soutenus par personne. — Mais si la notion d'éternité n'est point renfermée dans le terme ἀρχή, elle ressort clairement du rap-

1. L et Grég. de Nysse lisent ο devant Θεος.

*

port de ce mot à l'imparfait ἦν. «Au commencement la Parole *était*» signifie que, lorsque tout commençait, elle, et elle seule, ne commençait pas : déjà elle était là, antérieurement à toutes les choses créées et au temps lui-même, qui n'est que le lieu du développement des choses créées. Or ce qui est antérieur au temps appartient à l'ordre de l'éternité. Ainsi tombe de soi-même le raisonnement par lequel M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 350) cherche à prouver que l'éternité absolue du Verbe n'est point renfermée dans ces mots de Jean. «Si, dit-il, le ἐν ἀρχῇ du quatrième évangile établit l'éternité absolue du Verbe, le בְּרֵשִׁית de la Genèse établira l'éternité absolue du monde.» Nullement; car le rapport de ἐν ἀρχῇ à l'imparfait ἦν est tout autre que celui de *bereschith* à l'aor. בָּרָא. Dans le premier cas, le commencement se détache comme un moment particulier sur le fond permanent du ἦν; dans le second il coïncide complètement avec l'acte instantané : «Il créa.» — Quant au terme de λόγος, il doit nécessairement, dans ce contexte, renfermer aussi une allusion au récit génésiaque. Huit fois, dans le récit de la création, reviennent, comme le refrain d'un cantique, ces mots : «*Et Dieu dit.*» Jean rassemble tous ces λόγοι en une Parole unique, vivante, douée d'activité et d'intelligence, d'où elles émanent; il trouve dans les paroles parlées la Parole parlante. Les premières retentissent dans le temps; celle-ci est au-dessus du temps. Il suffirait de ce parallélisme avec la Genèse, pour écarter le sens de *raison* que, dans les temps modernes, quelques théologiens ont voulu donner au mot λόγος, comme si ce terme désignait la conscience que Dieu a de lui-même. Ce n'est là qu'un lambeau de logique hégélienne dont on voudrait affubler l'évangéliste. Λόγος n'a le sens de *raison* que dans la langue philosophique; dans le Nouveau Testa-

ment, il ne signifie jamais que *parole*, la raison en voie de s'exprimer par le discours. Théodore de Bèze avait pensé que λόγος pouvait être mis ici pour ὁ λεγόμενος : le personnage annoncé, promis par les prophètes. Ce sens monstrueux a été présenté sous une forme un peu moins intolérable, dans les derniers temps, par Hofmann et Luthardt : l'Évangile prêché à l'humanité, dont Christ est le contenu essentiel; la parole évangélique, personnifiée en Jésus. Mais, que l'on essaie d'appliquer ce sens au v. 14 : « La parole évangélique faite chair, » ou au v. 18 : « L'Évangile qui est dans le sein du Père »! Tous les efforts de Luthardt n'ont pas réussi à ôter à ce sens ce qu'il a de forcé.

On a encore cherché à donner à λόγος un sens actif; Schleussner l'explique comme ὁ λέγων, *auctor* τοῦ λόγου, le prédicateur de l'Évangile. Mais alors il n'y aurait plus qu'une froide tautologie, au lieu d'un saisissant contraste, dans ce mot : « *La Parole a été faite chair* »! La seule forme sous laquelle cette explication puisse être sérieusement discutée, est celle sous laquelle l'a présentée Néander (*Gesch. der Pflanzung*, etc. 3e éd. t. II, p. 689) : *le révélateur éternel de l'être divin*. Il y a dans l'essence divine un double principe : de révélation, le Logos, et de communication, l'Esprit. Le premier est à l'œuvre dans le parler divin, Gen. I, ainsi que dans toutes les théophanies et dans les révélations prophétiques de l'Ancien Testament. C'est celui qui est le sujet de l'histoire évangélique. Nous verrons jusqu'à quel point cette idée est suffisante pour rendre compte des différentes thèses de Jean sur le Logos.

Les trois propositions de ce verset sont brèves, d'une empreinte profondément marquée, semblables à des oracles. La première indique l'éternité du Logos; la seconde exprime avec profondeur l'idée de sa personnalité. C'est en effet là le sens des mots πρὸς τὸν Θεόν, qui ne sont bien rendus ni

par l'une, ni par l'autre des traductions récemment proposées : *vers Dieu* (N.[1]) ou *auprès de Dieu* (Bonnet, Arnaud, Rilliet). La première n'est pas française, la seconde n'est pas exacte. Celle-ci répondrait à l'expression toute différente παρὰ τῷ Θεῷ (comp. παρὰ σοί, XVII, 5). Πρός exprime bien la proximité, la présence, mais en ajoutant à cette notion celle du rapprochement mutuel, de la relation active, de la communion personnelle. La vraie traduction serait donc : « La Parole était *en relation avec* Dieu », et le mieux sera, par conséquent, de conserver l'ancienne forme : « La Parole était *avec* Dieu. » La plus simple explication de cette parole de Jean ressort de Gen. I. « *Faisons* l'homme à *notre* image, » se dit l'Éternel à lui-même, Gen. I, 26, « et selon *notre* ressemblance. » C'est à ce conseil intime, qui se passe dans les profondeurs de l'être divin, que fait sans doute allusion cette seconde thèse de l'apôtre. On peut s'étonner de trouver une préposition indiquant le mouvement (πρός avec l'accusatif), en relation avec le verbe de repos ἦν. Le même cas se représente au v. 18 : ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον. On peut en citer d'autres exemples dans nos évangiles. Ici le verbe ἦν rappelle la permanence, l'éternité de la relation; πρός en indique le mouvement, l'activité, la vie. On voit par conséquent combien est inadmissible l'interprétation socinienne soutenue encore par quelques théologiens modernes : « La Parole était *dans l'entendement* ou *dans le plan* divin. » L'expression ἦν πρός ne peut désigner une simple conception de Dieu. Tout au plus παρά avec le datif pourrait-il être ramené à ce sens. — L'objet du mouvement éternel du Logos est ὁ Θεός. Ce terme ὁ Θεός prouve que Dieu est Dieu d'une manière complète indépendamment du Logos, et qu'ainsi ce-

1. *Explication de l'évangile selon saint Jean*, par un chrétien, 1re livraison, 1863. Nous désignerons cet écrit par la lettre *N*.

lui-ci ne saurait désigner la conscience que Dieu a de lui-même ou la raison divine. L'accus. τὸν Θεόν nous montre Dieu s'ouvrant, en quelque sorte, à l'aspiration du Logos, et y correspondant activement. L'expression qu'emploie l'apôtre renferme, d'un côté, la subordination du premier, de l'autre, la pleine communion de la part du second.

Nous pouvons déjà constater ici l'insuffisance de l'explication du Logos proposée par Néander. Si cette expression : *la Parole*, ne renfermait que l'idée de révélation au dehors, Jean devrait attribuer au Logos un mouvement vers le monde. Évidemment, dans la pensée de l'évangéliste, la tendance du Logos *ad extra*, telle qu'elle se manifeste dans les œuvres de la création et de l'illumination du monde (v. 3-5), en suppose une autre antérieure, essentielle, *ad intra*. Pour révéler Dieu, il faut le connaître; pour le projeter au dehors, il faut s'être plongé dans son sein. La qualité de révélateur est donc subordonnée, dans le Logos lui-même, à une relation personnelle avec Dieu, dans laquelle il reçoit la révélation parfaite, primordiale, à laquelle toutes les autres seront puisées. Il ne fait rayonner au dehors l'éclat divin, que parce qu'il en est rempli au dedans. Il contemple, avant de refléter; il reçoit, avant de donner.

La distinction de personnes, si fortement accentuée par les notions de subordination et de communion morale que renferme la seconde proposition, se résout dans la troisième par l'idée suprême de la communauté d'essence : « *Et la Parole était Dieu.* » — Quoique placé en tête, Θεός est certainement l'attribut. Le sujet de la proposition ne peut être que λόγος; car la question n'est pas, dans ce prologue, qui est Dieu, mais qui est le Logos. Si Θεός est placé au commencement, c'est parce que c'est dans ce mot-là que s'exprime la gradation sur les propositions précédentes. — Jean ne dit pas ὁ Θεός (comme lisent deux autorités); car il ferait

par là rentrer dans le Logos la totalité de l'existence divine, ce qui identifierait le Logos et Dieu, et contredirait la proposition précédente. Il ne dit pas non plus θεῖος : « Le Logos était *divin*, » expression qui effacerait la limite entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu, et contredirait le monothéisme. Le mot Θεός, employé comme attribut, exprime simplement la notion de genre. C'est un adjectif qui, tout en maintenant la distinction personnelle entre Dieu et le Logos, attribue à celui-ci tous les caractères de l'essence divine, en opposition à toute autre essence qu'on aurait pu lui prêter, soit angélique, soit humaine. La conjecture du socinien Crell : Θεοῦ ἦν ὁ λόγος, « la Parole appartenait à Dieu, » n'a aucun fondement critique et n'offre pas un sens raisonnable.

V. 2. La troisième proposition du v. 1 est le terme de la gradation, et ce terme est si élevé qu'il ne peut être dépassé. Le fil se brise donc, et aucune particule logique ne rattache le v. 2 au v. 1. Avec cet être mystérieux et divin que Jean vient de trouver dans l'éternité, il se replace au seuil du temps, au commencement, pour passer de là à la création, comme transition à la Rédemption. « **Cette Parole-là était au commencement avec Dieu.** » Le v. 2 combine les éléments des trois propositions du v. 1 en une seule. Οὗτος, « cet être tel que je viens de le définir, cette Parole-Dieu, » reproduit la troisième; ἐν ἀρχῇ, la première; et πρὸς τὸν Θεόν, la seconde. Cette proposition complexe, en plaçant au principe de l'histoire (ἐν ἀρχῇ) l'être que saint Jean a révélé dans l'éternité, nous le montre revêtu de toute la richesse des attributs en vertu desquels il pourra accomplir les opérations divines qui vont lui être attribuées. Οὗτος ne renferme donc nullement l'antithèse supposée par Meyer : Celui-ci, et aucun autre être (opposé à πάντα, v. 3), explication à laquelle est due sans doute la traduction malheureuse de M. Rilliet : « *C'est elle qui* était au commencement, etc. »

Une telle opposition n'est motivée par rien. Οὗτος rappelle purement et simplement la nature divine du Logos, qui vient d'être affirmée, en vue des œuvres dont il sera l'agent. Ἐν ἀρχῇ ἦν le pose comme antérieur au fait de la création qu'il va opérer, et πρὸς τὸν Θεόν rappelle la divine délibération et le décret suprême qu'il va exécuter. C'est ainsi que le v. 2, en résumant le v. 1, pose la base du v. 3.

V. 3. « **Toutes choses ont pris naissance par elle, et pas une seule des choses qui existent**[1], **n'a pris naissance sans elle.** » — Il y a dans l'idée de Parole la double notion d'intelligence et de volonté, de raison et de force. C'est en vertu de ces attributs, élevés ici à toute la hauteur de la majesté divine, que la Parole peut être revêtue de la fonction créatrice. Tout, l'existence des choses et l'ordre qui les régit, procède d'elle. C'est là ce qui la lie si étroitement aux êtres créés, à l'humanité en particulier, son œuvre privilégiée (v. 4), et ce qui prépare son incarnation et sa fonction rédemptrice (v. 14). — Πάντα diffère de τὰ πάντα en ce que le second pourrait n'indiquer qu'une totalité spéciale et déterminée (2 Cor. V, 18), tandis que le premier est nécessairement indéterminé et illimité. — Le terme γίνεσθαι indique le passage du néant à l'être et forme distinctement opposition au ἦν des v. 1 et 2. Comp. l'antithèse toute semblable VIII, 58 : « *Avant qu'Abraham* devînt, *je* suis. » C'est l'opposition des deux ordres, temporel et éternel. — Le rôle du Logos est désigné par διά. Cette préposition ne rabaisse point la Parole au rang de simple instrument; elle est souvent appliquée à Dieu lui-même (Rom. XI, 36; Gal. I, 1; Hébr. II, 10). Mais elle limite ce rôle de manière à laisser

1. D et quelques Pères et Gnostiques lisent ουδεν au lieu de ουδε εν. — Les Gnostiques, Héracléon, Ptolémée et d'autres, les Pères alexandrins, Clém., Or., ponctuent après εν et rapportent ο γεγονεν comme sujet à la phrase suivante; la Vg. fait de même.

place à une relation de Dieu avec le monde, différente de celle du Logos. Cette relation n'est pas indiquée ici; mais elle est exprimée par saint Paul 1 Cor. VIII, 6, par les prépositions *de* (ἐκ) et *pour* (εἰς) : « *Nous n'avons qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses, et nous sommes pour lui.* » Saint Paul ajoute en conformité parfaite avec notre passage : « *Et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui* (δι' οὗ) *sont toutes choses, et nous sommes par lui* (δι' αὐτοῦ). » Tout être, pour arriver à l'existence, doit passer par les mains, par la pensée et par la volonté de la Parole. Mais la Parole puise tout dans le Père et rapporte tout au Père. Cette limitation du rôle de la Parole était déjà implicitement renfermée dans les mots : « *Avec Dieu* » (v. 1 et 2). Dès qu'il y a communauté d'action, il y a différence de rôle.

La seconde proposition du verset, en répétant la même chose sous forme négative, a pour but d'exclure toute exception. Les mots : « *Sans elle,* » rappellent avec force la communauté entière, exprimée plus haut, entre Dieu et le Logos, le « *Faisons* » de la Genèse. — Plusieurs modernes (Lücke, Olshausen, de Wette) pensent que, par les mots : « *Pas une seule chose,* » Jean veut écarter l'idée platonicienne de la matière éternelle (ὕλη). Mais 1° la matière ne serait point un ἕν : c'est bien plutôt la condition indéterminée de toute existence particulière; et 2° la matière, dans le sens antique, n'est point un γεγονός, et la parole de Jean tomberait à faux. L'apôtre ne philosophe point; son but unique est de faire ressortir la grandeur magnifique de l'être qui accomplira bientôt l'œuvre de notre rédemption; celui qui va devenir notre Sauveur a été le divin associé de l'opération créatrice. Tout être, même le plus petit insecte et le moindre brin d'herbe ont pris naissance par son intermédiaire et portent la marque de sa sagesse et de sa puissance. — Nous avons rapporté, dans la traduction, sans hésiter, les

derniers mots ὃ γέγονεν au v. 3, comme cela est devenu l'interprétation régnante depuis Chrysostome, et non point au v. 4. L'exégèse de ce verset justifiera notre explication. Ne serait-ce point la tautologie apparente des mots ἐγένετο et ὃ γέγονεν, qui avait d'abord poussé les Pères à rapporter ces derniers mots à ce qui suit? Plusieurs interprètes modernes ne voient en effet dans ces mots qu'une redondance particulière au style de Jean. Ces fausses notions tombent dès que l'on comprend bien le rapport du parf. γέγονεν à l'aor. ἐγένετο. Le premier est, dans le fait, un présent. Jean veut dire : « Il n'y a pas, dans toute cette création *qui existe là devant vous* (ὃ γέγονεν), un seul être qui *n'ait été formé* (ἐγένετο) par la Parole. » Il n'y a pas là trace de redondance et de tautologie.

V. 4. La Parole n'est pas seulement le principe qui fait passer les êtres du néant à l'existence, elle est aussi pour eux tous continuellement la source de la vie. « **En elle il y avait**[1] **vie, et la vie était la lumière des hommes**[2]. » — Les autorités qui lient ὃ γέγονεν au v. 4, entendent, soit : « Ce qui a été créé était vie en elle, » soit : « Ce qui a été créé en elle, était vie. » Ces deux sens sont également inadmissibles, 1° par une raison grammaticale : le parf. γέγονεν indiquant une existence encore présente, ne s'accorde pas bien avec l'imparf. ἦν; c'est sans doute le sentiment de cette discordance, qui a amené la leçon ἐστί que nous trouvons dans le *Sinaït.* et le *Cantabr.*, leçon qui n'est évidemment qu'une correction; 2° par la raison plus décisive que ζωὴ εἶναι est une expression trop forte pour pouvoir être rapportée aux créatures. La vraie locution dans ce sens eût été ζωὴν ἔχειν. — Le sujet de ἦν est donc ζωή. Et

1. ℵ D Itplerique Syrcur lisent εστιν au lieu de ην.
2. B omet dans le texte των ανθρωπων (suppléé en marge).

comme ce mot n'a pas d'article et doit par conséquent être pris dans le sens le plus indéterminé, il convient de traduire, non comme on le fait généralement : « En elle était *la* vie, » mais comme nous l'avons fait : « En elle il y avait vie. » *Vie*, non pour la Parole elle-même — car la description de la Parole dans son essence est terminée, et cette idée nous ferait reculer avant le v. 3 — mais vie pour l'univers créé par elle. — Il y a gradation évidente du *par elle* (v. 3) au *en elle* (v. 4). Cette dernière expression indique que le monde, après avoir passé du néant à l'être par la puissance de la Parole, puisait encore en elle les forces vivifiantes nécessaires à sa conservation et à ses progrès. Après avoir été la racine de l'arbre, le Logos en était encore la sève. — Ζωή a été rapporté par Calvin et d'autres interprètes à la conservation physique des choses, dans le sens où saint Paul dit Act. XVII, 28 : « *C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être.* » D'autres, comme Lampe, Hengstenberg, etc., appliquent au contraire ce terme à la vie spirituelle, éternelle. Cette distinction ne nous paraît pas applicable à ce passage. Ζωή désigne l'existence dans son état parfait de prospérité et dans son épanouissement normal, la santé vitale dans sa vigueur la plus intacte. Or, pour certains êtres, ce développement normal de l'existence se borne à la vie physique; pour d'autres, il s'élève à la vie intellectuelle et morale; ces derniers peuvent même devenir capables de recevoir la vie surnaturelle ou éternelle. « Dans l'union à la Parole créatrice, il y avait, veut dire Jean, vie, pleine vie, développement parfait de l'existence pour chaque être selon sa mesure et pour tout l'ensemble. » Cette idée de *vie* forme avec celle de *création* (v. 3) une gradation correspondante à celle que nous avons observée entre *en elle* (v. 4) et *par elle* (v. 3).

Mais l'imparf. ἦν se rapporte-t-il à une période réelle de

l'histoire, et à laquelle? Brückner, Hengstenberg, n'y voient que l'expression d'une possibilité idéale. Le premier : Si l'homme eût persisté dans l'union à la Parole, la Parole *eût été* sa vie. Le second : La Parole seule *pouvait* donner la vie, de sorte que, jusqu'à la venue de Christ, la créature ne pouvait posséder la vie spirituelle. Sans doute, cette interprétation n'est pas entièrement dénuée de vérité; c'est bien la relation idéale entre la Parole et l'humanité, qui est décrite dans ce verset. Mais, si cette relation n'eût pas eu au moins un commencement de réalisation, Jean ne pourrait s'exprimer comme il le fait ici. Un sens purement hypothétique ne s'accorderait point avec la signification de l'imparfait, qui désigne un moment réel d'une durée indéfinie, non plus qu'avec le caractère historique et positif de tous les verbes précédents. Il est donc clair que ces mots se rapportent, dans la pensée de Jean, à une période historique qui, vu la liaison du v. 4 au v. 3, ne peut être que celle qui succéda immédiatement à l'acte de la création. Ce fut ce premier moment d'épanouissement durant lequel la Parole, ne rencontrant encore aucun obstacle dans l'univers, pouvait le féconder en lui communiquant, selon la capacité de chacun des êtres qui le composaient, la richesse de sa propre vie. Magnifique commencement d'un développement promptement interrompu, mais qui n'en révèle pas moins l'état de droit, la relation d'essence.

Cet état normal trouvait sa plus haute expression dans l'être qui était le chef-d'œuvre de la création, l'homme. Dans cette créature privilégiée, faite à l'image de la Parole elle-même, la vie s'épanouissait en lumière. — Le mot *lumière* désigne, selon Calvin et d'autres, l'*intelligence*, qui distingue l'homme des animaux; selon Hengstenberg, au contraire, c'est le *salut;* d'après Luthardt, ce serait la *sainteté*. Le premier sens ne répond pas à la richesse du langage de

Jean; quand il dit : « *Dieu est lumière* » (1 Jean I, 5), il ne veut certainement pas dire : « *Dieu est raison.* » Le salut a sans doute bien souvent dans l'Écriture la lumière pour emblème; mais ce sens ne convient pas non plus : car il conduirait à une tautologie complète avec ζωή. Le sens de sainteté est également défectueux, parce qu'il est impossible d'éloigner de φῶς l'élément de la connaissance. Ce terme profond nous paraît désigner, dans la langue de Jean, l'intelligence parfaite du bien moral, le bien moral conscient de lui-même. Le mot de *vérité*, dans saint Jean, exprime la même chose, sans figure. La lumière, ainsi comprise, n'est accessible sur la terre qu'à l'homme, le seul être doué du sens interne pour la saisir. Ce sens, c'est l'organe, primitivement unique, actuellement divisé, que nous appelons conscience et raison.

Jean nè fait pas émaner directement la lumière de la Parole : elle provient, selon lui, de la vie, de cette vie que l'homme puise dans la Parole. C'est que, comme la vue corporelle n'est qu'une des fonctions de la vie physique, ainsi, dans l'état normal, la lumière spirituelle émanerait de la vie morale. Le Logos est bien sans doute la lumière; mais il ne l'est, dans l'état normal, que par l'intermédiaire de la vie. C'est précisément cette relation que rétablit l'Évangile : nous retrouvons, dans la nouvelle création en Jésus-Christ, une lumière interne, qui jaillit de la vie, et qui croît en clarté à mesure que la vie morale gagne en intensité. Cette idée est énergiquement exprimée par l'article ἡ que Jean introduit dans le second membre devant ζωή. « Dans la communion avec la Parole le monde vivait, et de cette vie, que l'homme recevait de la Parole, jaillissait pour lui, l'être lumineux par vocation, la lumière. » Le Seigneur n'a pas dit autre chose quand il a désigné le cœur pur comme l'organe qui perçoit Dieu (Matth. V, 8).

Pourrait-on méconnaître dans ces deux mots : *vie* et *lumière*, et dans la relation que Jean établit entre eux, une réminiscence de l'arbre de vie et de celui de la connaissance? Après avoir mangé du premier, l'homme aurait pu sans doute manger sans danger du second. Jean nous initie à la véritable essence de ces faits primordiaux et mystérieux, et donne en quelque sorte, dans ce verset, la philosophie du paradis. — Quelques interprètes ont appliqué le v. 4 à l'action du Logos dans le peuple théocratique. Mais les mots τῶν ἀνθρώπων réclament une application universelle, humanitaire.

V. 5. « **Et la lumière éclaire dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie**[1]. » — L'imparfait ἦν, en reléguant dans le temps passé et, en quelque manière, dans la sphère idéale, la communication vitale et lumineuse du Logos, faisait déjà pressentir combien la réalité présente diffère de cet état normal. Que s'est-il passé? Jean suppose chez ses lecteurs la connaissance de Gen. III, aussi bien qu'il a supposé au v. 4 celle de Gen. II, et dans les v. 1-3, celle de Gen. I. Le lien organique entre le Logos et l'humanité a été rompu; la condition exprimée par « *en elle* » n'existe plus; la source de la vie, et, par conséquent, de la lumière normale, a tari pour l'humanité, comme tarit pour le sarment la source de la sève, dès qu'il est séparé d'avec le cep. C'est ainsi qu'apparaissent au v. 5 les ténèbres, dont la mention était préparée par le ἦν du v. 4. — Σκοτία, *ténèbres*, désigne, non point un règne ténébreux coéternel à celui de la lumière, dans le sens dualiste dont on accuse Jean, mais l'humanité elle-même, en tant que privée de la lumière qui émanait de la vie, et de la vie qui procédait du Logos. Jean est si peu dualiste que, selon lui, tout ce qui s'appelle

1. B et cinq Mnn. lisent αυτον au lieu d'αυτο.

homme, sans exception, est appelé au salut et à la vie : « *Afin que tous crussent par lui*, » v. 7. L'humanité ne possédant pas la lumière par nature et n'ayant que la capacité de la percevoir, il est évident que si, par une cause interne, elle s'isole du foyer lumineux, elle ne sera plus que ténèbres. Mais ce mot ne désigne pas seulement la privation de la lumière; il renferme aussi l'idée de l'opposition à la lumière, car un développement faussé est plus qu'un développement inachevé. Aussi certainement la vie morale produit la lumière interne, aussi certainement la corruption du cœur a pour conséquence l'obscurcissement du sens intime. Au lieu de l'intelligence croissante du bien et de Dieu surgissent les vains fantômes qu'engendrent les passions et qu'accueille avec empressement une imagination privée de son aliment normal. Comp. Rom. I, 21. 22. — La lumière, au v. 5, se présente sous un aspect un peu différent de celui sous lequel nous l'avons contemplée au v. 4. Ce n'est plus la lumière qui émane de la vie; c'est le Logos lui-même, qui, faisant un premier acte de miséricorde envers l'humanité déchue et obscurcie, persiste à l'éclairer encore, lors même que la lumière ne peut plus se dégager de la vie morale, mais doit lui être communiquée sous une autre forme. Il maintient dans le cœur des hommes l'intuition du bon, du juste et du saint; mais ce n'est plus un goût, un désir, une force; c'est une loi. C'est la conscience, « *la loi gravée dans le cœur*, » comme dit saint Paul (Rom. II, 14. 15). Révélation intérieure, sans doute, puisqu'elle s'opère au dedans, mais extérieure pourtant, puisqu'elle est étrangère et même opposée à la volonté corrompue de l'homme. Cette intelligence du bien n'est donc plus l'expression et le rayonnement de la vie intime; c'est le Logos lui-même qui, opérant comme lumière, s'impose à l'homme, lui révélant le bien et condamnant en lui le mal. — Tous les interprètes

qui voient dans ces cinq premiers versets le résumé de l'histoire évangélique, appliquent le présent φαίνει à la prédication de l'Évangile. Il y a, dans la première épître de Jean, un passage qui peut servir d'appui à cette interprétation, 1 Jean II, 8 : « *Les ténèbres passent, et la lumière véritable luit déjà.* » Mais comment comprendre le présent φαίνει si on prend ici ce mot dans ce sens? S'applique-t-il à la prédication chrétienne, en y comprenant le ministère apostolique? Les mots suivants : « *Les ténèbres ne l'ont point saisie,* » sont dans ce cas une anticipation — car l'expérience était loin d'être achevée — et une exagération — car une bonne partie du monde païen et même des Juifs avaient pourtant reconnu et reçu la lumière évangélique. S'applique-t-il uniquement au ministère de Jésus-Christ au sein du peuple juif? La seconde partie du verset s'explique mieux sans doute, quoique renfermant encore une certaine exagération (v. 12 : « *Tous ceux qui l'ont reçue* »); mais le présent φαίνει est dans ce cas tout à fait incorrect; car le ministère de Jésus était une chose passée au moment où Jean écrivait, et il eût dû employer l'aor., comme dans la seconde proposition (κατέλαβεν), et comme dans les v. 11 (ἦλθε) et 14 (σὰρξ ἐγένετο), ou comme le fait Paul dans l'épître à Tite (II, 11), lorsqu'il dit : « *La grâce de Dieu, salutaire à tous les hommes, est apparue* (ἐπεφάνη). » D'ailleurs, le saut entre le v. 4 et le v. 5 ne serait-il pas trop considérable? Comment l'évangéliste pourrait-il passer sans transition du paradis à la prédication évangélique? Le présent φαίνει s'explique au contraire parfaitement dans notre interprétation : il exprime la relation essentielle et permanente que maintient le Logos entre lui et chacun de ces individus humains qui apparaissent sur la scène du monde, depuis la chute de la race entière. Ce présent a presque la valeur d'une loi : c'est l'état de droit que maintient le Logos,

lors même qu'il est survenu un changement qui aurait pu y mettre fin; cette lumière morale est le fond divin qui, par sa grâce, continue à servir de base à l'histoire de l'humanité déchue. Il faut remarquer encore que Jean emploie l'actif φαίνει, et non, comme les Grecs le font d'ordinaire, lorsqu'il s'agit d'une lumière qui luit, le moyen φαίνεται. C'est qu'il ne veut pas dire qu'elle *luit*, pour se faire reconnaître elle-même, mais qu'elle *éclaire*, comme pour tempérer l'horreur des ténèbres qui sont survenues; c'est pourquoi nous traduisons *éclaire*, plutôt que *luit*. Quant à la traduction de M. Arnaud: *a brillé*, elle est de tous points fautive. Meyer croit pouvoir réunir les deux interprétations de ce passage : il applique φαίνει à la lumière du Logos *avant* et *après* l'incarnation. Cette explication est impossible; les deux idées ainsi confondues sont à la fois trop considérables et trop hétérogènes, pour être réunies dans une même expression; car l'une appartient au domaine intérieur de la conscience, l'autre à celui de l'histoire.

L'interprétation de la seconde proposition n'offre plus, dans notre sens, aucune difficulté. Saint Jean constate, exactement comme saint Paul, Rom. I, l'insuccès général de cette révélation intérieure, accordée par le Logos à l'humanité. — Il semble, au premier coup d'œil, qu'au lieu de la copule *et* il devrait y avoir *mais* (δέ). Ce n'est qu'une apparence : car le thème de Jean, ce sont les miséricordes du Logos qui se poursuivent à travers toutes les résistances que leur oppose l'humanité. Il n'y a donc pas ici opposition : l'œuvre de la Parole continue; de là le καί. L'aor. κατέλαβεν se détache comme un fait particulier et individuel sur le fond général et divin du φαίνειν. Parmi ces myriades d'êtres humains qui se sont succédé depuis la chute, il ne s'en est pas trouvé un qui ait perçu la lumière rayonnant du Logos et trouvé le Dieu vivant par le moyen de

cette révélation. Sans doute il y a eu des degrés divers dans cette absence d'aperception : cet aveuglement ne peut être reproché à Socrate ou à Platon au même degré qu'à la masse de l'humanité idolâtre. Mais nulle part, dans le monde déchu, il ne s'est trouvé un individu complètement docile à l'illumination de la Parole : les uns se sont perdus dans les bas-fonds de l'idolâtrie, les autres se sont égarés sur les hauteurs de l'idée; le Dieu vivant n'a été connu par aucun, et le règne du paganisme, dans toute l'humanité, en dehors de la sphère de la révélation historique, constate la vérité de cette déclaration de l'apôtre. — Le terme καταλαμβάνειν s'applique à l'aperception distincte et précise, soit d'un fait qui tombe sous les sens, soit d'une idée qui saute aux yeux (par ex. Act. X, 34; Éph. III, 18). Origène, Chrysostome, d'autres Pères, et encore récemment Lange, ont entendu ici ce mot *sensu malo: empêcher* ou *étouffer:* « Les ténèbres n'ont point réussi à comprimer, à étouffer cette lumière. » Mais dans ce sens saint Paul eût employé le mot κατέχειν (Rom. I, 18) et non καταλαμβάνειν, *toucher du doigt;* et, si Jean avait voulu dire ici quelque chose de favorable à l'humanité, ce qui suit devrait être le tableau de la foi, et non celui de l'incrédulité. — D'autre part, il faut se garder d'identifier, comme le fait M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 422), ce terme avec le παραλαμβάνειν du v. 11 et le λαμβάνειν du v. 12, comme si tous trois désignaient également le fait de la foi. Nous verrons plus bas le sens précis de ces deux dernières expressions. Pour le moment, nous constatons que καταλαμβάνειν convient parfaitement à l'aperception de la lumière interne, dont parle ici saint Jean. — Il suffirait de cette remarque sur le sens de καταλαμβάνειν pour écarter la leçon du *Vatic.*, le masculin αὐτόν, qui d'ailleurs a contre elle tous les autres documents. — De Wette et Luthardt ont appliqué ce verset aux révélations prophétiques

de l'Ancien Testament. Ni le terme général τῶν ἀνθρώπων (v. 4), ni le présent φαίνει, ni l'expression si absolue οὐ κατέλαβεν, ne peuvent s'accorder avec cette explication. Saint Jean contemple l'état de l'humanité en grand, depuis la chute jusqu'au salut.

Hengstenberg a opposé à notre interprétation que cette idée d'une révélation interne du Logos est étrangère à l'Écriture sainte. Nous la retrouverons au v. 9; c'est sur cette notion que reposent une foule d'expressions que nous rencontrerons plus tard dans les discours de Jésus : *faire la vérité, être de Dieu, reconnaître sa voix, être de la vérité*, etc. C'est, dirons-nous même, la notion fondamentale de la pensée johannique. Saint Paul en est également tout rempli. Rom. I, 18-21, il prouve la culpabilité des païens par cette illumination intérieure à laquelle se joint la révélation extérieure par les œuvres de la nature. Rom. II, 14. 15, il ôte toute excuse aux Juifs, qui prétendaient être justifiés par la simple audition de la loi, en leur prouvant, par les actes de moralité et de bienfaisance qu'accomplissent parfois les païens, que ces derniers aussi sont auditeurs d'une loi, de la loi gravée dans le cœur. 1 Cor. I, 21, il justifie le caractère paradoxal dont s'est revêtue la prédication évangélique, par l'indocilité de la sagesse humaine envers la révélation précédente de Dieu, qui se présentait avec le caractère de la sagesse et qui se confond avec l'illumination du Logos. Act. XIV, 16. 17, il affirme que, lors même que Dieu a laissé marcher les nations dans leurs voies, il ne s'est jamais laissé sans témoignage auprès d'elles. Ce témoignage ne peut être compris d'une manière purement extérieure. Enfin, Act. XVII, 27. 28, il rappelle que la destination assignée à l'homme sur cette terre est de trouver Dieu et, en quelque sorte, de le palper, ce qui n'est pas difficile, ajoute-t-il, puisqu'il n'est pas loin de chacun

de nous. Cette idée d'une relation intérieure et incessante entre Dieu et l'humanité déchue est fondamentale dans la théologie chrétienne; c'est la base de l'apologétique; là se trouve l'explication du charme irrésistible qu'exerce sur toute âme droite la contemplation de Jésus-Christ : le rayon intérieur aspire au soleil d'où il est émané et se confond avec lui dès qu'il le rencontre[1]. — Si nous avons trouvé dans le v. 4 la formule du paradis, nous pouvons dire que le v. 5 nous offre celle de l'état de chute, aussi bien au point de vue de l'action divine en faveur de l'homme qu'à celui de la conduite de l'homme envers Dieu.

DEUXIÈME SECTION.

V. 6-11.

L'incrédulité.

La Parole, n'ayant point réussi à dissiper les ténèbres du cœur humain par son illumination intérieure, a eu recours à un autre mode de révélation. Elle est venue elle-même. Et, de peur qu'il ne lui arrivât, dans son apparition historique, ce qui lui était arrivé dans sa révélation intérieure, elle s'est fait précéder d'un envoyé qui avait la mission de la signaler à tous les regards (v. 6-8). Cette précaution extraordinaire et qui eût dû être superflue, puisque celui qui apparaissait visiblement n'était autre que le soleil qui éclaire intérieurement chaque homme, n'a pu empêcher un second rejet de la Parole, plus coupable encore que le premier (v. 9-11).

1. A peine est-il besoin de rappeler que c'est ici le fondement de la fameuse théorie du λόγος σπερματικός de Clément d'Alexandrie et la clef de son apologétique, si admirablement exposée par M. E. de Pressensé, dans son *Hist. des trois premiers siècles de l'Église*, 2e série, t. II.

V. 6. « **Un homme parut, envoyé de la part de Dieu; son nom était Jean.** » — Si l'évangéliste eût écrit pour des Juifs, on ne s'expliquerait point le saut si brusque du v. 5 au v. 6. Le tableau des révélations théocratiques eût dû former la transition entre la révélation universelle du Logos et son apparition messianique. Mais, s'adressant à des païens, l'apôtre peut à bon droit résumer toute l'histoire de l'humanité antérieure au christianisme dans les deux propositions du v. 5, et ne faire ressortir, de toute la préparation théocratique, que l'homme qui la résume. Jean-Baptiste, c'est tout l'Ancien Testament en abrégé; le nommer, c'était rappeler toute l'économie juive. D'autre part, son apparition était si étroitement liée à celle de Jésus-Christ, que seule elle ne pouvait être omise, même dans un récit composé pour des païens.

Aucune particule ne lie le v. 6 au v. 5. Comme toujours, il y a ici une certaine émotion dans l'*asyndéton :* « Il y a eu quelque chose de plus grave! La Parole, au moment de paraître visiblement, a envoyé devant elle un héraut. Et pourtant, malgré cette précaution, elle n'a pas trouvé accès dans la demeure qu'elle s'était préparée ici-bas comme son gîte! » Ἐγένετο indique un fait historique, non, comme plusieurs l'ont cru, en opposition au εἶναι éternel du Logos (v. 1 et 2), mais plutôt en opposition à son φαίνειν interne (v. 5). C'est l'apparition extérieure qui commence, l'histoire qui s'ébranle. Quant au mot « *un homme,* » il renferme sans doute une antithèse tacite au divin Logos, le seul sujet mis en scène jusqu'ici. — La forme analytique ἐγένετο ἀπεσταλμένος ne doit point être envisagée comme une simple périphrase de ἀπεστάλη, ainsi que l'a pensé Chrysostome. C'est à dessein que Jean sépare, comme deux notions distinctes, l'*apparition* (ἐγένετο) et la *mission* (ἀπεσταλμένος). Une apparition aussi sainte que celle de Jean avait sa valeur en elle-même;

mais ce prix fut rehaussé par l'importance de la mission dont cet être extraordinaire fut revêtu. A ceux d'entre les chrétiens qui connaissaient l'Ancien Testament, le terme *envoyé* ne pouvait manquer de rappeler cette prophétie de Mal. III, 1 : « *Voici, j'envoie mon messager, et il prépare le chemin devant moi.* » Comp. Jean III, 28: « *Parce que je suis envoyé* (ἀπεσταλμένος) *devant lui.* » Le sens est donc: « Il parut sur la scène un homme, et cet homme avait le caractère d'envoyé divin. » — Le nom Ἰωάννης (Johanan: *Dieu fait grâce*) renfermait une prophétie. Mais ce n'est pas pour cette raison que l'évangéliste le cite. C'est simplement comme s'il disait : « C'est de celui que vous connaissez sous le nom de Jean, que je veux parler. »

Il est remarquable que notre évangéliste désigne le Précurseur par son nom tout court, sans y ajouter l'épithète de Baptiste, par laquelle il est désigné dans les Synoptiques. Meyer (Introduction, p. 23) conclut avec raison de cette omission que l'auteur du quatrième évangile connaissait l'histoire évangélique directement et non pas seulement par tradition, puisque, dans ce cas, il aurait sans doute employé, pour désigner le Précurseur, la dénomination technique reçue dans l'Église. Il était au contraire très-naturel, de la part d'un ancien disciple de Jean-Baptiste, de le désigner tout simplement par le nom sous lequel il l'avait lui-même connu avant que ses contemporains lui eussent donné le titre sous lequel il a pris place dans l'histoire. Ne pouvons-nous pas ajouter, en nous rattachant à une fine observation de Credner, que cette manière de désigner le Précurseur s'explique chez l'apôtre Jean mieux que chez tout autre, puisque, en ajoutant au nom de Jean le titre de *Baptiste*, il eût tacitement attiré l'attention sur lui-même, comme sur l'autre personnage de même nom connu dans l'Église.

V. 7. Après avoir mis en scène le personnage, Jean ca-

ractérise sa mission. « **Cet homme-là vint en qualité de témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui.** » — Le pronom οὗτος résume le verset précédent, comme celui du v. 2 résumait le v. 1. — Ἦλθεν diffère de ἐγένετο (v. 6) en ce que le premier de ces termes se rapporte au ministère public de Jean, tandis que l'autre désignait simplement son apparition personnelle. — L'idée de témoignage a, dans la pensée de l'évangéliste, une si haute importance, qu'il la présente sous deux formes : d'abord d'une manière absolue et sans indiquer de régime, afin de la mettre en relief pour elle-même (εἰς μαρτυρίαν); puis en la complétant par un régime : « Afin de rendre témoignage *touchant la lumière.* » Ces deux expressions dépendent l'une et l'autre, parallèlement, de ἦλθε. La première fait ressortir chez Jean la qualité de témoin, en opposition à l'autre personnage, supérieur en dignité, qui devait suivre; la seconde complète cette indication en désignant l'objet même du témoignage.

L'idée de témoignage est une des notions fondamentales de l'évangile de saint Jean. Elle est absolument corrélative de celle de foi. Le témoignage n'est rendu qu'en vue de la foi, et la foi n'est possible que par le témoignage; car elle est l'acceptation du témoignage. Le témoignage est la colonne qui se dresse avec une majesté divine; la foi est la faible tige qui l'embrasse comme son appui. Jean, pas plus que Paul, ne donne le nom de foi aux aperceptions intérieures du sens moral (le καταλαμβάνειν du v. 5). Il le réserve pour l'adhésion aux manifestations divines qui ont un caractère historique et positif. Mais la lumière a-t-elle donc besoin d'être attestée, signalée? Ne se démontre-t-elle pas par elle-même? Assurément, si elle devait paraître sous sa forme propre, elle éclaterait à tous les yeux et serait immédiatement reconnue de tous; mais elle se couvrira d'une

enveloppe qui laissera au spectateur quelque chose à deviner. Le discernement de la lumière, sous cette enveloppe charnelle, sera la foi; et cette foi ne sera possible, dans l'état d'aveuglement où est plongé l'homme, qu'au moyen du témoignage.

Quel aurait donc dû être le résultat du ministère de Jean? Dans l'intention de Dieu qui l'envoyait, une foi universelle : « *Afin que tous crussent par lui.* » L'œil le plus obscurci eût dû reconnaître un soleil pareillement signalé. Saint Jean ne connaît donc pas le dualisme qu'on lui prête, quand on l'accuse de statuer, comme les Gnostiques, deux espèces d'hommes, les pneumatiques et les psychiques, d'origines et de destinations opposées. Quelques-uns ont rapporté les mots *par lui* à la *lumière* ou à *Christ* (Ewald), et entendu par *la foi*, la foi *en Dieu* ou la foi en général et dans le sens absolu du mot. Mais la foi, comme l'incrédulité, ne peut se rapporter dans ce morceau qu'à un seul objet, Christ. Les mots *par lui* s'appliquent donc à Jean-Baptiste, et le régime sous-entendu de *crussent* est la lumière, Christ discerné comme la Parole.

V. 8. Comme, au v. 3, Jean avait trouvé bon d'ajouter à l'affirmation une proposition négative, destinée à exclure toute exception, ainsi, au v. 8, après avoir indiqué positivement, dans ce qui précède, le caractère de la mission de Jean-Baptiste, il écarte par une détermination négative l'idée d'une dignité supérieure que l'on eût pu attribuer à ce personnage. « **Ce n'était pas lui qui était la lumière; il était là pour rendre témoignage à la lumière.** » Cette manière de s'exprimer suppose certainement que, dans le milieu où écrivait l'apôtre, il y avait des gens qui s'exagéraient la valeur du Précurseur et qui tendaient à faire de lui le Messie. Je sais que cette explication est repoussée par la plupart des interprètes modernes; ils pensent que Jean veut

uniquement donner essor au sentiment vif qu'il éprouvait de la supériorité absolue de Jésus sur Jean-Baptiste, lui qui les avait connus tous deux (voy. surtout Meyer et Hengstenberg). Si notre passage était le seul de ce genre, on pourrait, à la rigueur, se contenter de cette explication. Mais quand on compare I, 20; III, 25 et suiv., et qu'on se rappelle les faits déjà cités dans l'introduction[1], il me paraît presque impossible de ne pas reconnaître dans notre passage une intention polémique. Seulement, il faut se garder de l'exagération qui consisterait à dire que notre évangile a été écrit dans le but de combattre les disciples de Jean. — Le pronom ἐκεῖνος est substitué au pronom οὗτος du v. 7, non sans raison. Celui-ci était simplement affirmatif; le premier est exclusif. « Il n'était pas, *lui*, la lumière; c'était un autre qui l'était. » — Ἵνα dépend de ἦν sous-entendu, dont il faut seulement renforcer un peu le sens : « Il n'était pas, lui, la lumière; mais il *était là* pour lui rendre témoignage. »

V. 9-11. Ce témoignage de Jean devait donc rendre la foi accessible à tous et l'incrédulité impossible. Mais l'impossible s'est réalisé. L'incroyable s'est renouvelé, et même à une plus haute puissance.

V. 9. « **C'était ici la lumière véritable, qui éclaire tout homme venant au monde.** » — Ce v. 9 peut s'entendre de deux manières tout à fait différentes, selon qu'on rattache les mots : « *Venant au monde* » à « *était,* » dans ce sens : « La lumière était en voie de venir au monde » (mais en aucun cas comme traduit M. Rilliet : « La lumière *était venue* dans le monde, » traduction grammaticalement impossible) — ou qu'on les rapporte, comme nous l'avons fait, à « *tout homme.* » Dans la première interprétation, on peut encore attacher

1. P. 97.

différents sens à cette expression ἦν ἐρχόμενον : « La lumière, Jésus, se *présentait précisément* sur la scène du monde, au moment où Jean-Baptiste témoignait d'elle » (Lücke, de Wette, Hengstenberg); — ou bien : « Elle était *sur le point de venir* » ou « *destinée* à venir » (Tholuck, Luthardt); — ou bien : « Elle était *en marche* pour venir » (Ewald), soit que l'on pense, comme Ewald, à son rayonnement intérieur (v. 5) qui préparait son apparition visible, soit — ce qui me paraîtrait bien préférable — que l'on applique cet avénement graduel aux révélations théocratiques. Mais, comme que l'on tourne cette explication, elle conserve toujours quelque chose de dur. Puis, si ἐρχόμενον ne se rapporte pas à ἄνθρωπον qui précède immédiatement, il faut avouer que Jean a écrit de manière à rendre son expression aussi équivoque que possible. La raison qui, dans les temps modernes, a fait abandonner assez généralement la seconde explication, est que les mots : « *Venant au monde,* » rapportés à *tout homme*, formeraient un pléonasme choquant. C'est là une erreur. Cet appendice est la reproduction de la pensée profonde exprimée dans la première proposition du v. 5 : « *La lumière éclaire dans les ténèbres.* » Si ténébreuse que soit devenue l'humanité, depuis qu'elle a rompu avec le Logos, il ne naît pas un individu sur la terre, veut dire Jean, dont le cœur ne soit, à son entrée dans la vie, éclairé par la lumière éternelle et universelle de la Parole. L'idéal moral est la dot dont le Logos gratifie chaque homme, à mesure qu'il paraît sur la scène du monde et antérieurement à toute éducation. C'est par là que l'homme est vraiment homme. Le πάντα ἄνθρωπον du v. 9 est en rapport avec le τῶν ἀνθρώπων du v. 4. On voit que la seconde interprétation est commandée à la fois par la grammaire et le contexte. — Mais, si l'on détache le participe ἐρχόμενον du verbe ἦν, comment expliquer ce dernier? On pourrait le prendre, avec Meyer, dans

un sens absolu et prégnant : « Elle *était là*, la vraie lumière, déjà présente, quoique cachée, au moment où Jean lui rendait témoignage. » Mais à quoi bon relever, dans ce prologue où tout est grave, cette circonstance historique insignifiante? Et ce sens de ἦν est-il suffisamment motivé ici? Il est plus simple de donner pour sujet au verbe ἦν *la lumière*, en tirant le mot φῶς de περὶ τοῦ φωτός qui termine le v. 8 : « Cette lumière dont je veux parler, à laquelle il s'agissait de rendre témoignage, était la lumière véritable. » Le style à la fois naïf et profond de Jean comporte très-bien cette tournure un peu emphatique, qui est inspirée ici à l'apôtre par le contraste entre un Jean-Baptiste et la lumière véritable! — Ἀληθινός est une des expressions favorites de Jean. Cette épithète ne désigne pas, comme ἀληθής, la véracité, l'accord entre la parole et la pensée, ou la vérité, l'accord entre la pensée (subjective) et la réalité (objective); elle caractérise l'essence réalisée, l'idée de la chose passée de la virtualité à l'être. Cette épithète n'oppose donc pas, comme le ferait ἀληθής, une vraie à une fausse lumière, mais la lumière parfaite, essentielle, à toute lumière d'ordre inférieur ou dérivé, que ce soit la lumière physique, ou celle de la raison, ou celle de la loi, ou Jean-Baptiste lui-même. C'est cette dernière antithèse qui nous paraît le plus conforme au contexte.

V. 10. Comme la seconde partie du v. 9 reproduisait l'idée du v. 5, les deux premières propositions du v. 10 reproduisent les pensées des v. 4 et 3. « **Elle était dans le monde, et le monde avait été fait par elle, et le monde ne l'avait pas connue.** » — La première de ces trois propositions se rattache étroitement au v. 9, tel que nous venons de l'expliquer. Si chaque être humain apporte dans la vie une lumière innée, c'est que le Logos est là, présent dans le monde, comme le foyer d'où cette clarté émane inces-

samment. Car, quoique l'homme se soit séparé du Logos, celui-ci, comme nous l'avons vu, n'en continue pas moins à éclairer ce monde ténébreux. Comment est-il possible que des interprètes sérieux, tels que de Wette, Meyer, N., aient pu rapporter ces mots : « *Elle était dans le monde,* » à la présence de Jésus en Israël, au moment où Jean-Baptiste exerçait son ministère, et la dernière proposition : « *Le monde ne l'a point connue,* » à l'ignorance où était encore le peuple de la présence du Messie, à ce moment-là? Comp. v. 26 : « *Il y en a un au milieu de vous, que vous ne connaissez pas.* » Quelle relation y aurait-il entre les première et troisième propositions ainsi comprises, et la seconde, où le Logos est présenté comme le créateur du monde? Cette pensée intermédiaire imprime à tout le verset un caractère de grandeur sublime qui ne s'accorde point avec le sens étroit et mesquin qui résulterait ici de cette interprétation. Il est évident que ces mots : « *Elle était dans le monde,* » rappellent l'action illuminatrice et universelle du Logos, et cela dans le but de faire ressortir d'autant mieux, dans la troisième proposition, l'aveuglement du monde qui n'a point perçu cette lumière. — Et non-seulement la Parole était dans le monde comme la lumière, mais le monde avait une sorte d'homogénéité avec elle, comme l'œuvre avec l'esprit de l'ouvrier qui l'a conçue et exécutée : « *Le monde avait été fait par elle.* » Non-seulement rien n'empêche de donner à l'aor. ἐγένετο le sens de plus-que-parfait; mais ce sens est positivement réclamé par l'antériorité du fait de la création relativement à celui de l'illumination du monde.

« Et néanmoins, quoique sorti des mains du Logos et éclairé par lui, le monde n'avait point su le discerner. » Καί sert à faire heurter, plus fortement que ne pourrait le faire même une particule d'opposition, la troisième proposition avec les deux autres, toutefois sans rompre le fil de l'histoire du

Logos. Remarquons ici une particularité du style de Jean : c'est la juxtaposition paratactique des propositions substituée à l'emboîtement syntactique, naturel à la langue grecque. Au lieu de ces trois *et.... et.... et*, un écrivain d'origine grecque aurait certainement dit : « *Quoiqu'*elle fût dans le monde *et que* le monde eût été fait par elle, le monde ne l'avait point connue. » Quelque pur que soit en général le style de l'évangéliste, il porte néanmoins les traces profondes de la conception et de la construction héhraïques naturelles à l'auteur. Forme semblable : II, 9; VI, 23, etc. — Ἔγνω a nécessairement le sens de plus-que-parfait, comme ἐγένετο, dont il est le pendant, et cette proposition a exactement le même sens que les derniers mots du v. 5 : « *Et les ténèbres ne l'ont pas saisie.* » Le verbe γινώσκω, *apprendre à connaître, discerner*, exprime, sous une forme un peu différente, la même notion que καταλαμβάνειν. On voit aisément qu'il n'y a aucun rapport entre ce οὐκ ἔγνω et le οὐκ οἶδατε du v. 26. Celui-ci se rapporte à un fait historique, de l'ignorance duquel Israël est innocent, aussi longtemps que Jean n'a pas rendu son témoignage. Celui-là au contraire exprime cet universel aveuglement dont le monde déchu s'est rendu coupable, en ne discernant pas l'idée du bien suprême, du Dieu vivant, dont cherchait incessamment à le pénétrer son divin créateur et éducateur, la Parole. — Le masc. αὐτόν est ici authentique; il est amené sans doute par la proximité de l'apparition personnelle du Logos qui fait le sujet du verset suivant.

Le v. 10 résume donc toutes les pensées des v. 3-5. Mais dans quel but les rappeler ici? L'intention manifeste de l'évangéliste est de mettre, d'une part, la conduite du Logos envers le monde (deux 1res propos. du v. 10) en relation avec sa conduite envers Israël (1re propos. du v. 11), et, de l'autre, la conduite du monde envers le Logos (3e propos. du v. 10) en rapport avec celle d'Israël envers ce même Logos

(2e propos. du v. 11). La Parole, ayant fait luire en vain sa lumière dans l'humanité en général, l'a fait resplendir dans un domaine particulier, et cela en y paraissant elle-même. Voilà le premier côté de la relation entre v. 10 et 11. Mais — et c'est ici l'autre face — le traitement que la Parole avait éprouvé de la part de l'humanité en général, dans sa révélation interne, elle l'a éprouvé une seconde fois, et à un plus haut degré, dans son apparition personnelle, de la part de cette portion privilégiée de l'humanité.

V. 11. «**Elle est venue dans sa propre demeure, et les siens ne l'ont point accueillie.**» — Pas de particule de liaison entre les v. 10 et 11 : il y a ici, comme entre v. 5 et 6, une secousse morale qui brise extérieurement le fil du discours : «Écoutez quelque chose de plus monstrueux encore!» Toutes les expressions ont le caractère d'une gradation relativement au verset précédent. Ainsi εἰς τὰ ἴδια, sa propre maison, son propre bien (comp. XIX, 27), fait opposition au *monde*, l'universalité des hommes, dans les deux premières phrases du v. 10; voilà pourquoi ce mot est en tête. Ἦλθε, *elle est venue*, désignant une apparition historique, extérieure, personnelle, aussi bien qu'au v. 7, est l'antithèse de ἦν, *elle était là* invisiblement, spirituellement. Οἱ ἴδιοι, les siens, les gens de sa maison, ses *domestici* et *familiares*, fait opposition à «*le monde*» dans la troisième phrase du v. 10, comme οὐ παρέλαβον, *n'ont pas accueilli*, est une gradation sur οὐκ ἔγνω, *n'avait point connu*. Ce parallélisme et cette gradation indiquent clairement qu'il s'agit ici d'un fait différent de celui qu'avait rappelé le v. 10 (le rejet de la lumière avant son incarnation); nous sommes arrivés au fait suprême, sur la voie de l'incrédulité : le rejet du Messie par Israël. Jean n'explique pas l'origine de la relation particulière entre Dieu et le peuple juif, exprimée par τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι. Il la suppose connue de ses lecteurs, comme il l'a fait

pour l'origine des ténèbres (v. 5). Il sait bien qu'il sera compris de tous. « *Vous serez ma propriété entre tous les peuples,* » disait Jéhovah à Israël Ex. XIX, 5. Comp. Deut. VII, 6; Ps. CXXXV, 4. C'est dans ce sens que saint Paul dit aux païens, par nature *étrangers*, gens de dehors (ξένοι, πάροικοι), qu'ils sont devenus, à l'égal des Israélites, οἰκεῖοι, «*gens de la maison de Dieu*» (Eph. II, 19). Certes, en un certain sens, les Juifs n'avaient jamais mieux mérité ce titre, qu'au moment où Jésus parut. Leur zèle monothéiste et leur mépris pour l'idolâtrie avaient atteint le point culminant. Il semblait que ce peuple fût une communauté messianique toute préparée, et en le voyant prosterné au pied des autels de Jéhovah, on eût pu s'attendre à ce qu'au moment où Jéhovah lui-même paraîtrait, la nation tout entière le recevrait les bras ouverts, comme des domestiques fidèles accueillent leur seigneur, quand il rentre dans ses foyers. — Ἦλθε, *elle est venue*, est le mot propre pour désigner une apparition personnelle; c'est l'arrivée du Messie, depuis si longtemps annoncée et attendue. « *Et aussitôt*, disait Malachie (III, 1), *le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez, entrera dans son temple; voici, il vient.* » — Οἱ ἴδιοι diffère de τὰ ἴδια comme le peuple juif diffère de la terre de Canaan et de l'institution théocratique en général. Ce terme rappelle toutes les relations personnelles de Jéhovah et de son peuple, tous les bienfaits, tous les châtiments, toutes les dispensations, toutes les expériences qui ont constitué entre lui et eux une vie commune et une espèce de solidarité morale. — Παραλαμβάνειν: *recevoir dans sa maison.* Ce mot s'applique parfaitement à l'accueil solennel et national qu'aurait dû recevoir le Dieu, arrivant comme hôte et demandant à entrer dans la demeure qu'il s'était préparée lui-même pour lui servir de gîte à son arrivée dans le monde. C'était d'ici qu'il devait partir pour

se soumettre tous les autres peuples, par le moyen d'Israël rangé autour de lui comme une armée de prêtres conquérants. « *L'Éternel*, était-il dit Ps. CX, 2. 3, *fera sortir de Sion le sceptre de ta force.... Ton peuple sera tout entier de franche volonté au jour que tu rassembleras ton armée vêtue de sainteté.* » Tel eût dû être l'accueil fait au Messie par tout son peuple. Les mots : « *Ne l'ont pas accueillie,* » indiquent donc un acte beaucoup plus réfléchi et volontaire que le terme dont Jean s'est servi au v. 10 : « *Ne l'avait pas connue.* » Israël, lui, a connu, au moins en partie; car il a dit : « Voici le Fils, l'héritier, » et il en a conclu : « Tuons-le. » Agamemnon rentrant dans ses foyers tombe sous le poignard d'une épouse infidèle : c'est le fait tragique par excellence, dans l'histoire païenne. Mais qu'est-ce que ce forfait en comparaison de la tragédie théocratique? La divinité nationale paraît dans son temple et y est crucifiée par ses adorateurs.

Il y a comme un cumul de crimes dans cet acte étrange. Les Juifs étaient hommes avant que d'être juifs. Ils tenaient donc à Christ par un double lien : le lien avec le Logos, qui leur était commun avec toute l'humanité, et le lien avec le Messie, qui leur appartenait en propre comme peuple théocratique. Dans le rejet de Jésus par Israël, la perversité juive se combine donc avec l'aveuglement païen, et le péché national est comme enté sur le péché général de l'humanité. Bien certainement, si le peuple eût été docile à la révélation intérieure et universelle de la Parole, il n'eût pas méconnu et rejeté cette Parole dans son apparition visible. C'est là sans doute l'une des raisons pour lesquelles l'évangéliste rappelle, au v. 10, le péché de l'humanité avant de raconter celui dont il préparait depuis le v. 6 la mention douloureuse. L'autre motif, c'est de faire ressortir la fidélité du Logos, qui, malgré l'aveuglement du monde en général, a consenti à paraître en Israël comme Messie national.

Le v. 11, ainsi compris, clôt parfaitement le morceau commencé par le v. 6. Les mots : « *Il parut un homme appelé Jean,* » et : « *Les siens ne l'ont point accueillie,* » se répondent et marquent le commencement et la fin d'une même phase.

Deux explications opposées à celle que nous venons de développer ont été présentées. Quelques interprètes, Lange, par exemple, rapportent, dans ce verset, la venue de la Parole aux apparitions de Jéhovah et aux révélations prophétiques dans l'Ancien Testament. D'autres, par exemple M. Reuss, appliquent, comme nous, ces mots : « *Elle est venue,* » à l'apparition historique de Jésus-Christ; mais, selon eux, les ἴδιοι désignent, non les Juifs, mais « les hommes en général, comme créatures du Verbe préexistant » (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 384). M. Reuss signale même l'application des mots τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι, aux Juifs, comme « une étrange erreur de l'exégèse ordinaire; » il ne voit par conséquent dans le v. 11 qu'une répétition un peu plus accentuée des idées du v. 10. Quant à la première opinion, elle est incompatible avec le mot ἦλθε, *elle est venue,* aussi bien qu'avec les v. 12 et 13, qui ne peuvent se rapporter qu'aux effets de la venue de Christ en chair. Personne n'eût imaginé de donner un autre sens au v. 11 sans la tautologie apparente qui en résulte avec le v. 14. C'est une difficulté que nous aurons à surmonter. L'autre interprétation, celle de M. Reuss, lui paraît commandée d'abord par une difficulté qu'il trouve dans le ὅσοι du v. 12, si par « *les siens,* » au v. 11, on entend les Juifs — nous examinerons cette objection en son lieu — puis par ce fait général que, selon notre évangile, « entre le Verbe et les Juifs, comme tels, il n'y a pas de rapports particuliers. » Nous croyons pouvoir constater, au contraire, que le quatrième évangile, non moins que le premier, reconnaît l'existence d'une rela-

tion organique entre l'institution théocratique et la venue de Christ en chair. Comp. par exemple I, 17. 46; II, 19; IV, 22; V, 39. 46-47; VIII, 35. 56; X, 2-3; XII, 41; XIX, 36-37; ce qui suffit pour renverser l'assertion de M. Reuss et justifier le sens que nous avons donné d'après tout le contexte aux expressions τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι.

TROISIÈME SECTION.

V. 12-18.

La foi.

Lors même que la Parole n'est pas parvenue à dissiper les ténèbres de l'humanité par sa révélation intérieure, qu'elle a été rejetée positivement par Israël, lors de sa venue comme Messie promis à ce peuple, son rôle salutaire n'est point terminé, et ses relations avec l'humanité ne sont pas pour cela rompues.

C'est en ce moment, au contraire, qu'apparaît sur la terre une *humanité nouvelle*, engendrée directement de Dieu en vertu de la foi à cette Parole (v. 12 et 13).

L'*objet* sublime de cette foi par laquelle est créée une humanité divine, est l'incarnation de la Parole (v. 14 *a*).

Si prodigieux que soit ce fait de l'incarnation, il est *certain :* car 1° il a été *vu*, contemplé et savouré par des témoins immédiats, au nombre desquels appartient l'auteur (v. 14 *b*); — 2° il a été *signalé* et proclamé par le héraut divin qui avait mission d'en rendre témoignage (v. 15); — 3° il a été *éprouvé*, et comme vécu par l'Église entière, qui, par ce qu'elle reçoit de cet être unique, Jésus-Christ, constate chez lui la présence de tous les caractères de l'éternel Logos (v. 16-18).

Cette dernière partie du prologue est donc la démonstration de la certitude et le tableau de la béatitude de la foi. Le v. 18 nous ramène par l'expérience des croyants au faîte d'où nous sommes descendus par degrés depuis le v. 1. L'Église possède en Jésus cette Parole éternelle, cette Parole-Dieu, qu'a révélée le commencement du prologue.

V. 12. « **Mais**[1], **tous ceux qui l'ont reçue, elle les a mis en position de devenir enfants de Dieu, pour avoir cru en son nom.** » — Δέ exprime non-seulement une gradation, mais une opposition. C'est ce que prouve d'abord l'antithèse de ἔλαβον, *ont reçue*, et de οὐ παρέλαβον, *n'ont point accueillie* (v. 11), et ce qui ressort également du contraste entre ὅσοι, *autant il en est qui*, et οἱ ἴδιοι, *les siens* (v. 11). Ce dernier terme désignait la nation en corps; le pronom ὅσοι n'indique plus que des individus. Par le refus du peuple d'Israël, dans la personne de ses représentants et de ses chefs, d'accueillir collectivement le Messie, la foi a pris le caractère de fait purement individuel et, pour ainsi dire, sporadique. C'est ce sentiment qu'exprime le pron. ὅσοι. Mais il y a plus. A mesure que la foi au Messie a été dégagée de toute solidarité avec la nationalité juive comme telle, l'accès en a été ouvert à tout être humain : c'est là cet appauvrissement d'Israël qui, comme le dit saint Paul (Rom. XI), a fait la richesse des Gentils. Les ὅσοι ne sont donc pas seulement ceux d'entre les Juifs, qui n'ont pas partagé l'incrédulité nationale, mais tous les individus croyants (τοῖς πιστεύουσιν, v. 12 *b*), comme tels, Juifs ou Grecs, que Jean contemple réunis et formant le peuple nouveau, lorsqu'il dit au v. 16 : ἡμεῖς πάντες, *nous tous*. Ainsi se résout le dilemme par lequel M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 384) croit pouvoir prouver que τὰ ἴδια et οἱ ἴδιοι (v. 11) désignent les

1. Δε omis par D seul et quelques Pères.

hommes en général et non les Juifs. Si c'étaient les Juifs, dit-il, les ὅσοι du v. 12, qui leur sont opposés, seraient ou des païens, et l'on serait conduit à l'assertion que des païens seuls ont cru; — ou les Juifs qui ont cru exceptionnellement, et l'on devrait en conclure qu'il n'y a eu que des Juifs croyants. L'erreur est dans cette dernière conclusion. La vraie conséquence à tirer du ὅσοι est que, une fois le rejet du Messie par Israël accompli, il n'y a plus désormais dans l'humanité que des *individus* croyants. — Cette substitution de la foi individuelle à un accueil collectif et national est précisément ce qui motive, dans ce verset, l'emploi du verbe simple ἔλαβον, au lieu du composé παρέλαβον (v. 11). Le composé avait quelque chose de plus solennel, qui convenait mieux à une réception officielle par le moyen des autorités représentant toute la nation théocratique, tandis que le simple λαμβάνειν, qui signifie *prendre*, saisir au passage et comme accidentellement, est plus conforme à la notion de la foi individuelle, que veut désigner ici l'apôtre. — Dans ce verset, saint Jean substitue donc, de la même manière que le fait saint Paul dans toutes ses épîtres, la grande notion de l'individualisme chrétien, avec son caractère nécessairement universaliste et humanitaire, au nationalisme juif et aux étroites limites dans lesquelles ce principe restait naturellement enfermé.

L'antithèse des v. 11 et 12 est inspirée par le sentiment d'un grand contraste. Saint Jean n'a pas exprimé les conséquences de ce mot tragique : « *Les siens ne l'ont pas accueillie,* » la mort spirituelle et la ruine temporelle d'Israël. Mais il se plaît d'autant plus à faire éclater les conséquences glorieuses de l'accueil fait à la Parole par les individus croyants de toute langue et de tout peuple. Cet hôte divin a conféré à ceux qui l'ont reçu des priviléges dignes de lui. L'apôtre en indique deux : une position nouvelle, qui est

plutôt affaire de droit (ἐξουσία), et un mode d'existence nouveau, qui ne peut manquer d'en résulter : devenir enfants de Dieu. — Le mot ἐξουσία désigne une compétence; il est difficile, dans ce passage, d'en reproduire exactement en français la nuance. Lücke explique : la force, l'énergie interne que communique le Christ; et c'est ce que paraît exprimer la traduction de M. Arnaud : *le pouvoir* (voy. aussi son explication). C'est trop dire; il devrait y avoir, dans ce sens, δύναμις, et l'homme ne reçoit pas de Christ le pouvoir de se transformer lui-même en un enfant de Dieu. La plupart des interprètes (Osterwald, Martin, Rilliet, N.) traduisent *le droit*. C'est trop faible et surtout trop abstrait. Il y a dans ἐξουσία un fait réel, un privilége acquis, qui doit servir de degré pour en obtenir un nouveau, supérieur encore. On pourrait être tenté de traduire : *prérogative*. Mais ce terme risquerait de fausser entièrement l'idée; car des mots suivants il semblerait résulter que cette prérogative, c'est le fait même de devenir enfants de Dieu, tandis qu'ἐξουσία n'indique que la condition pour le devenir. La seule tournure française qui rende exactement l'idée, est celle par laquelle nous avons traduit. Ἐξουσία désigne en effet cette position nouvelle et glorieuse que saint Paul appelle *l'adoption* (υἱοθεσία), le rétablissement de la relation filiale détruite par la chute, la réconciliation personnelle avec Dieu accordée à la foi. Cet état de réconciliation n'est point encore la régénération, l'infusion de la vie nouvelle; mais il en est la condition. Car Dieu ne peut communiquer sa propre vie par le πνεῦμα qu'à un homme avec qui il est réconcilié. C'est sur ce principe qu'est fondée toute l'ordonnance de l'épître aux Romains (ch. I-V base de ch. VI-VIII). Mais, une fois que l'adoption a eu lieu, la régénération doit suivre; car Dieu ne saurait refuser ce qu'il a de mieux, sa vie, à l'être qu'il a réintégré dans la position d'enfant, et c'est là le

second privilége, résultant directement du premier, que saint Jean exprime dans ces mots : « *Devenir enfants de Dieu.* » Il emploie ici, non le terme υἱός, mais celui de τέκνον. Le premier ne désignerait que l'adoption et, si j'ose ainsi dire, l'état civil; et son sens reviendrait à celui d'ἐξουσία. Τέκνον au contraire, de τίκτειν, *engendrer,* indique la communication réelle de la vie, la consubstantialité du père et de l'enfant. C'est ici la puissance créatrice du Saint-Esprit, par laquelle Dieu opère, dans l'homme devenu fils par l'adoption, cette naissance nouvelle qui fait de lui son *enfant* dans le sens propre. L'expression de saint Jean : « *Il les a mis en position de devenir enfants de Dieu,* » revient donc très-exactement à cette pensée de saint Paul : « *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs.* » On voit combien il est faux, lors même que l'idée d'adoption (υἱός) domine chez saint Paul, et celle de régénération (τέκνον), chez saint Jean, de les opposer l'un à l'autre. L'un des plus fréquents et des plus dangereux artifices de la critique moderne est de transformer les nuances en opposition : c'est une réaction, exagérée comme toutes les réactions, contre l'ancienne absence de critique qui méconnaissait même les réelles nuances. Le « *parce que* » de saint Paul, dans les Galates, est le commentaire le plus exact de l'ἐξουσία de saint Jean.

La notion d'enfant de Dieu, dans le sens où elle est ici posée par saint Jean, est étrangère à la pensée et à la langue de l'Ancien Testament. Les termes de *père* et d'*enfant* n'y expriment, dans les cas rares où ils sont employés (Ps. CIII, 13; És. LXIII, 16; Jér. XXXI, 20; Os. XI, 2), que des sentiments d'affection, de tendresse, de compassion. Il suffirait de cette observation pour faire tomber l'explication des interprètes qui, tels que Lange, toujours en prévision du v. 14, rapportent ces v. 12 et 13 aux fidèles de l'an-

cienne alliance. Des expressions aussi fortes que celles qu'emploie ici saint Jean contrediraient absolument la parole de Jésus Matth. XI, 11. 12, et ne seraient pas même compatibles avec Jean I, 17.

Pour désigner l'accueil fait à Jésus par les individus croyants, l'apôtre s'était servi du terme figuré, et par conséquent peu précis, de *recevoir*. Mais une notion aussi capitale réclamait une détermination exacte : car ces mots renferment une invitation à tous ceux qui ne jouissent pas de ces glorieux priviléges, à se hâter de se les approprier, et ils doivent apprendre par quel moyen. De là l'appendice par lequel l'apôtre termine le verset : τοῖς πιστεύουσιν.... etc., « *à tous ceux qui croient en son nom.* » Ces mots indiquent le *mode* de l'accueil, du λαμβάνειν. Mais, au lieu de les rattacher au verbe ἔλαβον qu'ils doivent expliquer, l'auteur les rattache au pronom αὐτοῖς : « C'est une des particularités du style de Jean, observe Luthardt avec une parfaite justesse, de déterminer la condition morale au moyen de laquelle s'accomplit un acte, par un appendice explicatif ajouté à l'un des mots qui dépendent du verbe principal. Comme style, c'est lourd peut-être; mais, comme expression de la pensée, c'est énergique. Voir la même construction III, 13; V, 18; VII, 50, etc. » Nous avons cherché à rendre la force de cette tournure dans la traduction. Mais nous n'avons pu le faire sans forcer un peu le ton. — Ajoutons, pour déterminer plus exactement le rapport de ces deux notions, *recevoir* et *croire*, dans le sentiment de l'écrivain, que la seconde est donnée comme suffisant à elle seule pour la réalisation de la première. La foi, voilà tout ce qu'il faut pour que la Parole soit reçue et que les effets de cet accueil se déploient. Et pourquoi, quand un être tel que la Parole se présente, faut-il l'acte de la foi pour l'accueillir? Ses caractères divins ne doivent-ils pas tomber sous les sens?

Non; car ils se voilent. Une enveloppe complétement inadéquate les recouvre. Et, pour les discerner, il faut un acte d'aperception morale indépendant de la vue physique et accompagné d'une volonté sincère d'abandon et de consécration à l'être saint qui en est l'objet. Voilà la foi.

Le terme par lequel Jean exprime ici l'objet de la foi est ὄνομα, *le nom*. Ce mot, très-usité dans nos saints Livres, peut s'entendre de deux manières. Ou bien il désigne tout l'ensemble des faits et des témoignages extérieurs dans lesquels se révèle la personne, jusqu'à l'essence de laquelle les sens ne parviennent jamais. C'est ainsi que l'explique Hengstenberg. Ou bien, au contraire, le terme de *nom* caractérise l'essence intime et réelle de l'être, en opposition à ses manifestations extérieures. C'est le sens que donne Luthardt. Dans ce second cas, le nom n'est pas celui que les hommes donnent, mais celui que l'être porte aux yeux de Dieu, par lequel est caractérisée sa véritable essence, son nom dans le sens absolu. Ce second sens nous paraît préférable, surtout dans une locution comme celle que nous rencontrons ici, où le *nom* est posé comme objet de la *foi*. Si le nom désignait les manifestations extérieures, il faudrait restreindre l'idée de foi à celle d'abandon. Mais s'il exprime l'essence cachée, la notion de foi peut s'y appliquer avec plus de plénitude, et telle que nous l'avons exposée plus haut. — Le nom réel n'est pas exprimé ici: l'apôtre le laisse deviner. Il est évident que c'est celui de Logos, comme il le dira dans un instant.

V. 13. « **Qui sont nés**[1], **non du sang, ni de la volonté de**

1. Irénée cite trois fois ce passage sous la forme : *Qui natus est*, etc., en l'appliquant à Christ, et Tertullien croit si fermement à l'authenticité de cette leçon, qu'il attribue la leçon contraire, celle de notre texte, à une falsification d'origine valentinienne; cependant la leçon reçue se trouve dans tous nos documents critiques sans exception.

la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu.» Ces paroles sont destinées à expliquer l'expression «*enfants de Dieu*» (v. 12), exactement comme l'appendice précédent devait servir à commenter les mots : «*Qui l'ont reçue.*» Le passé *qui sont nés* ou, plus littéralement, *qui ont été engendrés*, pourrait faire croire que la régénération est un fait antérieur même à la foi, ce qui conduirait à une idée incompatible avec le point de vue biblique et avec celui de Jean lui-même au v. 12. Meyer résout cette difficulté en rapportant le relatif οἵ, non point à πιστεύουσιν, mais à τέκνα Θεοῦ, par une construction *ad sensum*. Cette solution n'est qu'un expédient. Pour se rendre compte de ce passé, il suffit de paraphraser : «Qui, en vertu de cette position nouvelle à laquelle les a élevés leur foi..., ont été engendrés de Dieu.» Ce fait de l'engendrement divin est bien réellement passé relativement à la qualité d'enfant de Dieu. Car on ne devient enfant de Dieu (dans le sens du v. 12) que par la régénération (v. 13).

Mais quelle est l'intention de l'apôtre, en faisant, dans la première partie du verset, comme une analyse de la naissance naturelle? Veut-il, par des expressions qui contrastent avec la sublimité de l'antithèse ἐκ Θεοῦ, *de Dieu*, stigmatiser la fausse confiance que mettaient les Juifs en leur filiation théocratique, en leur titre d'enfants d'Abraham, dans le même sens dans lequel Jean-Baptiste disait : «*De ces pierres même, Dieu peut susciter des enfants à Abraham*»? L'antithèse des v. 11 et 12 pourrait assez naturellement conduire à cette explication. D'autre part, l'accumulation de trois expressions différentes pour exprimer cette idée de la naissance théocratique, serait un peu oiseuse; et le prologue a un vol trop élevé, une portée trop universelle, pour comporter une semblable polémique. Le vrai sens résulte de tout l'ensemble du morceau. C'est dans ce verset que

commence à ressortir le contraste entre la première et la seconde création : celle que la Parole a accomplie du sein de son existence divine (v. 3), et celle dont son incarnation est devenue le principe. Conformément à la nature différente de ces deux créations, opérées toutes deux par le même Logos, il y a deux humanités : l'une créée *au commencement* et qui se propage par la voie de la procréation naturelle; l'autre dont les membres doivent chacun individuellement leur vie à une communication immédiate de Dieu. C'est donc la naissance humaine en général, sous ses formes diverses et comme base de l'existence de la première humanité, que Jean veut décrire dans les trois premières expressions. Il y a gradation. Le premier terme : *non du sang*, caractérise la relation comme purement physique. Le plur. αἱμάτων, qui a été expliqué soit de la dualité des sexes, soit de la multiplicité des ancêtres, doit plutôt être interprété comme le plur. γάλαξι dans ces mots de Platon (Leg. X, p. 887 D) : ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι, le pluriel rappelant la multiplicité des éléments matériels (voy. Meyer Les deux expressions suivantes ne sont point subordonnées à la première, comme l'a pensé saint Augustin, qui rapporte celle-ci aux deux sexes, et les deux suivantes, l'une à la femme, l'autre à l'homme. Il faudrait dans ce cas la négation disjonctive *ni.... ni* (οὔτε.... οὔτε). Οὐδέ est simplement adjonctif : *et non plus*. Ces deux derniers termes désignent donc encore la naissance naturelle, mais en y faisant intervenir chacun un élément nouveau, l'un, celui de la volonté dominée par l'imagination sensuelle, l'autre, celui d'une volonté plus indépendante de la nature, d'une résolution virile et conçue dans un but plus relevé. A quelque hauteur que puisse s'élever cette forme actuelle de la transmission de la vie, elle ne peut jamais franchir le cercle dans lequel reste toujours enfermée la première création : la vie naturelle,

physique et psychique. *Ce qui est né de la chair*, sous quelque forme que ce soit, *est* et reste *chair*. La vie supérieure à laquelle était destiné l'homme dès le commencement, est surnaturelle et provient d'une communication étrangère à l'ordre primitif. C'est le don immédiat de Dieu, et de Dieu communiquant sa propre nature, c'est un engendrement divin. Les mots ἐκ Θεοῦ, *de Dieu*, renferment à eux seuls l'antithèse des trois expressions précédentes. Il n'y a ici ni éléments matériels, ni attrait naturel, ni plan humain : il y a le conseil éternel de Dieu, se réalisant, par la communication de l'Esprit, dans tout cœur qui croit.

Mais en vertu de quoi la foi a-t-elle la puissance de rendre l'homme apte à devenir l'enfant de Dieu, dans ce sens réel et substantiel? Ce n'est pas dans la foi elle-même que réside cette puissance, car elle est purement réceptive (λαμβάνειν); c'est donc dans son objet. L'apôtre l'avait déjà fait entendre dans les mots : « *Qui croient en son nom*, » et il le dit maintenant expressément.

V. 14. « **Et la Parole est devenue chair, et elle a habité au milieu de nous — et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu d'auprès du Père — toute pleine[1] de grâce et de vérité.** » — La venue de Christ en chair avait déjà été mentionnée au v. 11, mais au point de vue de ses rapports avec Israël et comme objet de l'incrédulité de ce peuple. Saint Jean proclame ici le même fait, mais au point de vue de sa relation avec toute l'humanité et comme l'objet de la foi. De là la différence entre les deux verbes : *elle est venue* (v. 11), qui fait allusion aux prophéties qui l'annonçaient et à l'attente messianique, et *elle est devenue* (v. 14), qui se rapporte à l'entrée complète

1. D et quelques Pères lisent : πλήρη (accordé avec δοξαν), et Augustin : *pleni* (d'après une variante πλήρους??), à rapporter à *unigeniti*.

de la Parole dans la vie humaine par le fait de la naissance. Du point de vue auquel nous avons été conduits par l'étude du prologue, nous ne trouvons donc aucune tautologie dans cette répétition du fait de la venue de Christ. Il nous semble voir, au contraire, se dérouler devant nous l'histoire normale du développement de la foi dans le cœur d'un Juif tel que Jean et dans celui de ses collègues, les autres apôtres. Ils assistent à l'apparition publique et au ministère messianique de Jésus (v. 11); au lieu de s'associer au rejet dont le peuple se rend coupable, ils reçoivent Jésus et trouvent dans cette foi les priviléges de l'adoption, puis de la régénération, auxquels ils voient bientôt associés des hommes de toute langue et de tout peuple (v. 12. 13); et c'est alors que, se repliant sur eux-mêmes et contemplant l'objet de leur foi, ils en discernent, à la clarté de ses effets, la grandeur sublime : « Nous avons été élevés à l'adoption et à la nature divine, et cela parce que le Fils a consenti à s'unir à notre nature humaine. » C'est ainsi que l'idée du Messie national s'est transformée pour les croyants, à mesure qu'ils ont mieux connu l'objet de leur foi, en celle du Sauveur de l'humanité. — La copule καί a ici une certaine emphase. On pourrait presque traduire : « *C'est que* la Parole est devenue chair, » ou bien : « *Oui!* la Parole.... » Les mots des versets précédents auxquels se rattache plus directement cette première partie du v. 14, sont ceux-ci : « *A tous ceux qui croient en son nom.* » Nous avons vu que le nom désignait l'essence réelle de l'être, en opposition à son enveloppe grossière et inadéquate, et que la foi était le discernement de cette essence. C'est ce nom que Jean proclame maintenant; c'est le contenu de la foi qu'il formule dans toute sa grandeur. Meyer observe avec justesse que l'apôtre eût pu dire simplement : « Et *elle* a été faite chair, » mais qu'il répète, avec une sorte d'emphase, le sujet ὁ λόγος. Ce nom,

exprimant l'essence cachée de l'être reçu, démontre la grandeur de l'objet de la foi, et en explique à lui seul les effets. Ce nom fait encore ressortir la relation et les analogies profondes entre la première et la seconde création. Celle-là avait eu lieu par l'intermédiaire de la Parole en tant que créatrice; celle-ci a lieu par la même Parole, mais devenue elle-même membre de cette création qu'elle veut renouveler et exalter jusques à la gloire divine. Nous retrouvons ici le *par elle* du v. 3, sous une nouvelle forme. C'est le même rapport que saint Paul exprime dans ces mots, 1 Cor. VIII, 6 : « *Il y a un seul Seigneur, Jésus-Christ, par lequel sont toutes choses* (création première), *et nous sommes par lui* (création spirituelle), » et qu'il développe Col. I, 15-20. — Si le mot *la Parole* exprime l'être divin apparu en Christ, le mot *chair* désigne cette enveloppe que l'œil de la foi a dû percer pour le reconnaître, la nature humaine dont il s'est revêtu. La chair n'est pas le corps, terme qui désignerait uniquement l'être matériel, à l'exclusion de l'âme. Le mot *chair* désigne proprement les parties molles du corps, que recouvre immédiatement la peau et qui, par les nerfs et les vaisseaux sanguins dont elles sont pénétrées, sont le siége de la sensibilité physique. C'est ainsi que, par métonymie, ce mot en est venu à désigner l'être humain tout entier dans son état naturel, parce que la loi qui le domine est celle de la sensibilité à l'égard du plaisir et de la douleur. Il ne s'agissait proprement dans cet emploi du mot chair que de l'impressionnabilité pour la souffrance ou la jouissance physiques. Mais il était naturel de passer de la sensibilité physique à la sensibilité morale. « *Ils ne sont que chair,* » est-il dit de l'homme Gen. VI, 3. Cette dénomination exprime la prépondérance absolue qu'exercent sur la volonté de l'homme, dans l'état de nature, l'attrait de la jouissance et la crainte de la douleur, sous quelque forme que ce soit.

Ce désir et cette crainte ne sont pas, en eux-mêmes, un mal, encore moins un péché; ce sont originairement de précieux moyens de conservation, sans lesquels l'homme succomberait bientôt à toute espèce de dommages et d'altérations dont il n'aurait point conscience. Plus que cela, cette sensibilité naturelle, physique ou morale, est l'occasion unique de pratiquer l'obéissance, chaque fois qu'il arrive que l'homme est appelé, par la conscience ou par la révélation d'un but supérieur de la vie, à sacrifier ces mobiles naturels et légitimes du plaisir ou de la douleur. Sans ces penchants de la nature, l'homme n'aurait rien à offrir à Dieu; ce n'est donc que par là qu'il peut devenir un holocauste vivant et saint (Rom. XII, 1) et atteindre la perfection de son être. Mais il faut reconnaître aussi que, dans l'existence de ces deux penchants naturels, se trouve la possibilité de la tentation. La tentation a lieu en effet chaque fois que l'homme se voit appelé à immoler à une loi supérieure le désir de jouir ou la terreur de souffrir. Tel est l'état dans lequel a consenti à descendre l'éternelle Parole. Cette expression renferme donc d'abord l'idée que la Parole a pris un *corps*, et que cet être infini et éternel s'est enfermé dans les limites du temps et de l'espace. Mais l'idée de chair n'est point épuisée par cette notion de la vie physique. Elle désigne une personnalité humaine complète, corps *et âme*, en tant que naturellement assujettie, comme la nôtre, à toutes les formes de la sensibilité physique ou morale, individuelle ou sympathique. On ne peut imaginer un plus grand contraste que celui que font ressortir ces deux mots: λόγος et σάρξ. Comme le mot σῶμα eût tout à fait mal rendu la pensée de l'apôtre, elle n'eût été aussi que bien imparfaitement exprimée par le mot ἄνθρωπος, *un homme*. Car ce qu'il voulait caractériser, c'était l'union de la Parole avec la nature humaine comme telle, et non son apparition comme une personne humaine parti-

culière. Il voulait désigner ici ce que Jésus a de commun avec nous tous et non son individualité distincte de celle de tous les autres hommes. Le mot *chair* était donc bien celui qui convenait. Ce terme n'a point pour but, par conséquent, de caractériser la bassesse, la faiblesse de l'apparition humaine de Jésus, comme l'admettent Olshausen, Tholuck, ni simplement sa visibilité ou sa corporéité (de Wette, Reuss, Baur). L'idée fondamentale est ici celle de l'identité parfaite de l'existence humaine de Jésus avec celle de nous tous. Saint Paul s'exprime exactement dans le même sens Rom. VIII, 3 : « *Ce qui était impossible à la loi, en ce qu'elle était faible par l'effet de la chair, Dieu l'a fait, ayant envoyé son Fils dans une ressemblance de chair de péché.* » (Le terme en apparence atténuant *ressemblance* est exigé dans ce passage par l'idée de péché, que saint Paul ne veut pas appliquer à la chair de Jésus.) — Comment est-il possible qu'en face d'une déclaration semblable, l'école de Tubingue puisse imputer à Jean un point de vue plus ou moins docète? On pourrait bien plutôt supposer que cette parole du prologue est dirigée positivement contre les Docètes.

Le sujet de la proposition est l'être divin, le Logos; l'attribut, la nature humaine dans son essence identique chez tous les individus de l'espèce. Quelle est la notion précise renfermée dans le terme *est devenue*, ἐγένετο? Le sens naturel du mot *devenir*, quand il a pour attribut un substantif, est certainement celui d'une transformation, sinon dans l'essence, au moins dans le mode d'existence. Comp. II, 9 : « l'eau *devenue* vin (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον). » Mais on repousse, non pas seulement du point de vue de l'orthodoxie, mais aussi du côté opposé (Baur et, jusqu'à un certain point, M. Reuss), ce sens, seul naturel, du mot *devenir*. Baur affirme qu'au point de vue de l'évangéliste, la Parole demeure dans la plénitude de ses attributs divins et devient,

telle quelle et sans que son état ait réellement changé, le sujet de l'histoire évangélique; M. Reuss pense également que « l'incarnation n'est que quelque chose d'accessoire » (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 365); que « le Verbe ne s'est point dépouillé de quoi que ce soit, relativement à sa divinité....; que l'incarnation du Verbe et tout ce qui se rattache à son passage sur la terre n'est point un abaissement » (*ibid.*). Ce savant reconnaît sans doute que le mot ἐγένετο renfermerait naturellement l'idée d'un changement dans le *modus essendi* de la Parole (*ibid.* p. 361); mais il paraît n'envisager ce mot que comme une expression isolée et sans conséquence, et comme une incorrection au point de vue de Jean lui-même; pris rigoureusement, ce terme serait, selon lui, en contradiction avec l'ensemble du système de l'apôtre. D'après cela, le v. 14 n'enseignerait pas une incarnation proprement dite; il signifierait seulement que la Parole est devenue *visible* aux regards humains. L'orthodoxie protestante, soit luthérienne, soit réformée, se refuse également à prendre le terme ἐγένετο dans toute son énergie; là, on en élude le sens au moyen de la théorie de la *communicatio idiomatum*, en vertu de laquelle le sujet divin, la Parole, alternant en quelque sorte entre les deux modes d'existence divin et humain, prête à volonté à chacune de ses deux natures les attributs de l'autre; ici, au contraire, on maintient strictement la distinction des deux modes d'être; et, en les juxtaposant simplement dans un même sujet, l'on croit avoir satisfait au sens du mot *est devenue*. Il nous paraît, quant à nous, que toutes ces explications violentent le sens naturel de la proposition de Jean, au lieu de le développer. Le terme *devenir chair* renferme certainement plus que le fait de devenir visible; il indique l'entrée dans un mode d'être et de développement complétement humain. Cette expression exclut non moins positivement, selon mon sentiment, la

coexistence de deux natures opposées, alternantes ou simultanées, dans le même sujet. Le sens naturel de cette proposition : « *La Parole est devenue chair*, » est que le sujet divin est entré dans le mode d'être humain, après avoir renoncé à son mode d'être divin. Le sujet personnel est resté le même; mais il a quitté l'état divin pour prendre l'état humain. Et, s'il recouvre plus tard son premier état, ce ne peut être en abandonnant le second — il y est trop sérieusement entré — mais en l'exaltant à la hauteur du premier. Le contenu de la proposition de Jean n'est donc pas : deux natures opposées commençant à coexister dans le même sujet, mais : un sujet quittant un mode d'être pour en prendre un autre, qu'il réussit à transformer et qu'il rend enfin capable de s'approprier tous les attributs du premier. L'enseignement de Jean ainsi compris est en harmonie parfaite avec celui de Paul. Cet apôtre dit (Phil. II, 6-8) : « *Lui qui était en forme de Dieu, il ne s'est pas attaché, comme à une proie, à son droit d'être égal à Dieu; mais il s'est anéanti lui-même, ayant pris une forme de serviteur et étant devenu semblable aux hommes.* » Ce passage exprime, sous une forme originale et indépendante, la même conception de l'incarnation par la voie du dépouillement, que le texte de Jean. Nous verrons que toute histoire évangélique, et en particulier le tableau que trace le quatrième évangile de la personne de Jésus, confirme pleinement, quoi qu'en dise M. Reuss, la thèse du prologue ainsi comprise.

Si l'on demande comment un fait aussi prodigieux que celui du passage d'un sujet divin dans un état réellement humain, a été possible, nous répondons que la Parole, ayant imprimé son propre type à l'humanité en la créant (v. 3 et 4; Gen. I, 26), il y avait, dans cette homogénéité primordiale, la condition de l'union réelle et organique, enseignée par les écrivains sacrés et supposée par toute l'histoire évan-

gélique, entre elle et l'homme. Voir les considérations générales, à la fin du prologue (§ II).

La première proposition exprime l'entrée de la Parole dans sa vie humaine; la suivante dépeint d'un seul trait cette vie elle-même dans tout son développement. — Le mot ἐσκήνωσεν n'est pas exactement rendu par *a habité;* le sens propre de ce mot serait : *a dressé sa tente.* Plusieurs interprètes (Meyer, Reuss, etc.) voient ici une allusion à un terme technique dans la philosophie religieuse des Juifs, au mot שְׁכִינָה (de שָׁכַן *habiter*), qui désignait toutes les formes visibles par lesquelles Jéhovah manifestait sa présence dans le monde fini; et l'idée qu'il faudrait rattacher à σκηνοῦν, pris dans ce sens, c'est que « la vie terrestre du Verbe a été une révélation incessante de la divinité » (Reuss, *ibid.* p. 362). Cette idée est belle et riche. Mais le terme σκηνοῦν, *loger sous une tente*, surtout avec le régime ἐν ἡμῖν, *au milieu de nous*, ne renferme-t-il pas plutôt une allusion à ce Tabernacle dans lequel Jéhovah habitait au désert, comme dans sa tente, au milieu de son peuple pélerin, et tel qu'un Dieu pélerin lui-même? Ce rapprochement entre le mode d'habitation de Jéhovah et celui de son peuple convient bien à l'idée de la communauté de nature existant en vertu de l'incarnation, entre la Parole et les autres hommes. Cette chair dans laquelle il a vécu a été la tente, toute semblable à la nôtre, sous laquelle il a campé au milieu de nous. Le mot σκηνοῦν désigne, dans ce sens, toutes les relations humaines qu'il a contractées avec ses semblables, relations variées et familières, comme celles qu'un pélerin soutient avec les autres membres de la caravane. Cette expression a le même sens que si Jean eût dit : « Nous avons mangé et bu à la même table, couché sous le même toit, marché et voyagé ensemble; nous l'avons vu fils, frère, ami, hôte, citoyen. » Le Logos est ainsi resté fidèle jusqu'au bout à la voie dans la-

quelle il était entré en devenant chair. A ce terme ἐσκήνωσεν se rattache encore l'idée d'un séjour passager, tel que celui que l'on fait sous une tente : venu dans le monde, il ne faisait qu'y passer. Enfin nous trouvons dans ce mot, comme M. Reuss, mais sur une voie différente, la notion de la majesté divine. Comme Jéhovah faisait éclater, depuis le Tabernacle, sa souveraineté glorieuse en présence de son peuple, ainsi la Parole a fait rayonner, du sein de sa demeure terrestre, un éclat divin aux yeux de ses compagnons de route. Cette dernière idée renferme la transition à la proposition suivante. — Le régime ἐν ἡμῖν, *au milieu de nous*, pourrait se rapporter aux hommes en général; néanmoins ce pronom paraît avoir un sens plus restreint. Son rapport à σκηνοῦν, qui rappelle les relations familières de la vie, ainsi que le verbe suivant : *nous avons contemplé*, qui a évidemment pour sujet les apôtres, nous portent à rapporter ἡμῖν particulièrement à ceux qui ont été les témoins immédiats de la vie terrestre de Jésus.

A mesure que ce souvenir se ravive dans le cœur de l'évangéliste et prend, par ces mots : *au milieu de nous*, un caractère plus personnel, il se transforme en une suave contemplation ; et c'est sans doute le charme de ce spectacle déroulé à ses yeux, qui entraîne l'écrivain hors de la construction commencée. La phrase se brise; de sujet la Parole devient objet, tandis que la personne de l'auteur et celles de ses compagnons prennent le rôle de sujet : « *Et nous avons contemplé sa gloire.* » Il suffirait de cette circonstance pour révéler le témoin oculaire. Nous observons un changement analogue, mais en sens inverse, dans les premiers versets de la première épître de Jean : « *Ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé de la Parole de vie — car la vie a été manifestée — ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé, c'est ce que*

nous vous annonçons. » Dans l'épître, où Jean parle en son propre nom, il part de l'impression personnelle, s'interrompt pour affirmer la réalité de l'objet, puis revient à l'impression. Dans l'évangile, au contraire, où il écrit en historien, il part du fait : « *La Parole est devenue chair,* » s'interrompt pour dépeindre l'ineffable jouissance de ceux qui l'ont contemplée, et, comme nous le verrons, revient au fait, dans les derniers mots du verset. Le mot θεᾶσθαι, *contempler*, est plus riche, plus plein, que ὁρᾶν (*voir, discerner*). L'un a en vue la jouissance, l'autre la connaissance. Baur s'est permis d'entendre ἐθεασάμεθα uniquement dans le sens d'une contemplation intérieure. C'est contre tout le contexte. Sans doute l'œil du corps ne suffit pas pour contempler un spectacle de ce genre ; pour une telle aperception l'organe corporel doit n'être que l'instrument du sens interne. Mais il est manifeste que restreindre le sens de ces mots à la vue spirituelle, c'est aller directement contre l'intention de l'écrivain. — L'objet de la contemplation a été la gloire de la Parole. La gloire de Dieu, c'est le rayonnement de ses perfections aux regards des créatures. Saint Jean dépeint la gloire dont il veut parler, en disant que c'était une gloire *telle que celle du Fils unique.* La conjonction ὡς exprime ici une comparaison, non entre deux choses semblables, mais entre le fait et l'idée : « Une gloire comme on ne pouvait l'attendre que de.....» ou « telle qu'elle ne pouvait appartenir qu'à.....» — Le terme μονογενής, *Fils unique*, renferme nécessairement l'idée de filiation et non pas seulement celle d'excellence ou de préférence. Cela ressort du rapport de γενής à πατήρ. M. Reuss (*ibid.* p. 310) reconnaît que ce terme renferme une idée *métaphysique* et non pas seulement morale. La première partie du mot (μονο, *unique*) oppose ce Fils aux enfants dont il avait été parlé au v. 12. Ceux-ci deviennent fils par voie d'adoption et en vertu de

la solidarité que le Fils unique établit entre lui et eux par l'incarnation. Quant à lui, il est Fils, dans le sens dans lequel ne l'est aucun autre être. Ce terme de Fils, appliqué à un tel rapport, est une image empruntée à la terre. Mais n'est-il pas plus vrai encore de dire que la relation de la paternité terrestre est une image visible et comme une imparfaite copie de la paternité divine? D'après Éph. III, 15, toute relation de fils à père, dans les cieux et sur la terre, tire son nom du caractère de père que Dieu possède en lui-même; si ce caractère appartient à son essence, il doit donc être antérieur à la création, et se réaliser dans une relation intra-divine. Comp. Jean XVII, 24: «*Tu m'as aimé avant la création du monde.*» — Le régime παρὰ πατρός est rapporté par plusieurs interprètes et par nos modernes traducteurs (Rilliet: *Fils unique qui est né du Père;* Arnaud, N.: *Fils unique du Père*, comme Martin) à la génération du Fils. Encore ici, ils n'ont certainement pas amélioré Osterwald, qui traduit très-exactement : *Du Fils unique venu du Père.* Il eût été encore plus correct de dire : *Venu* ou même *venant d'auprès du Père.* La prépos. παρά ne saurait avoir un autre sens. Si Jean eût voulu désigner l'engendrement du Fils et non sa venue, il eût employé la prépos. ἐκ ou le gén. πατρός sans préposition. Ce sens grammatical est aussi le seul qui convienne parfaitement au contexte. Il s'agit d'expliquer ce qu'a été la gloire de la Parole sur la terre. «C'était une gloire unique, dit Jean, telle qu'on ne pouvait l'attendre que du Fils, du Fils descendu d'auprès du Père, et répandant autour de lui un reflet de la splendeur à laquelle il participait dans le sein paternel. En l'approchant, on apercevait bien *d'auprès de quel père* cet homme venait comme fils.»

Mais comment cette pensée peut-elle s'accorder avec ce que nous venons de dire du dépouillement du Logos?

L'école de Tubingue n'a-t-elle pas raison d'accuser l'évangéliste de se contredire, lui qui, au ch. XVII, fait prononcer à Jésus une prière dans laquelle il redemande la gloire de Fils, tandis qu'il ressort de notre passage qu'il la possédait encore sur la terre? Et ne trouvons-nous pas ici une preuve en faveur de la thèse de M. Reuss, que, d'après Jean, l'incarnation n'est nullement pour le Logos un dépouillement et un abaissement, mais un moyen nouveau de faire éclater sa gloire? — Il va sans dire que nous ne saurions admettre l'opinion de ceux qui entendent ici par la gloire de Jésus, uniquement ses miracles ou même le fait isolé de la Transfiguration! Il s'agit de quelque chose de permanent dans la vie du Seigneur. Mais, de ce que le Seigneur a eu sur la terre une gloire, et même une gloire telle qu'on ne pouvait l'attendre que du Fils unique, faut-il conclure que cette gloire était celle de son état divin avant l'incarnation? Lors même que Jésus avait dépouillé, comme le montre toute son histoire, la toute-science, la toute-puissance, la toute-présence, ne possédait-il pas pendant tout le cours de son ministère public (c'est de cette époque seulement que parle ici saint Jean) un caractère unique qui le distinguait de tout autre homme et révélait chez lui le Fils? Ce caractère, c'était sa conscience filiale, la certitude intime de sa relation unique avec le Père, l'éclat que répandaient sur tout son être la certitude d'un tel lien et la puissance irrésistible qu'il y puisait à chaque instant? Cette gloire de Fils ne renfermait pas pour le moment la possession de la toute-puissance, car il priait; mais bien l'*usage* de la toute-puissance, car il l'exerçait à chaque occasion comme un fils qui puise librement dans le trésor de son père. Il en était de même de toutes les autres perfections divines. Il ne les possédait pas personnellement, car il ignorait, il luttait, il obéissait, il croyait; mais il les exerçait néanmoins comme s'il les eût

possédées, parce qu'à chaque occasion son Père lui en accordait l'usage, selon que l'exigeait la tâche du moment. Cette relation toute filiale avec le Père, manifestée tantôt dans ses paroles, témoignage de sa conscience intime, tantôt dans ses actes de puissance, témoignage du Père et contre-épreuve de la vérité des paroles, telle fut sa gloire ici-bas. Mais, si glorieuse que fût cette position morale de Jésus, ce n'était pourtant pas l'état divin auquel il avait renoncé. La *conscience* de Fils n'est pas l'*état* de Fils. Comme le croyant est déjà ici-bas enfant de Dieu, et porte en lui la conscience intime de cette relation, dont la sainte beauté répand sur tout son être un éclat céleste, sans que pourtant il soit déjà investi de *la gloire* proprement dite et de sa position réelle d'héritier, ainsi, et dans un sens plus élevé, Christ, tout en possédant, à l'égard du Père, le sentiment d'aimer et d'être aimé en Fils, pouvait néanmoins réclamer encore, au terme de sa carrière, l'*état* de Fils, dont il avait joui de toute éternité.

Nous avons, dans la traduction, rapporté l'appendice «*pleine de grâce et de vérité*» à la Parole, sujet principal de la phrase; non que la proposition intermédiaire soit une parenthèse introduite avec intention et réflexion; cette interruption est bien plutôt, comme nous l'avons vu, le produit immédiat de la vivacité et du charme du souvenir. Après avoir donné cours aux impressions réveillées en lui par ce souvenir, l'évangéliste reprend, pour l'achever, le tableau ébauché au commencement du verset. Pour ceux qui avaient *vu*, comme lui, les mots : «*Elle a habité*,» suffisaient pour que le spectacle se reproduisît tout entier à leurs regards. Mais pour ceux qui n'avaient pas vu, il fallait quelque chose de plus; et cette apposition finale : «*Pleine de grâce et de vérité*,» est comme un dernier coup de pinceau, jeté par l'apôtre pour compléter la description commencée. Il n'est donc

point nécessaire ni convenable de rapporter, par une irrégularité grammaticale, πλήρης à δόξαν (explication d'où est provenue sans doute la leçon πλήρη) ou à αὐτοῦ, comme le fait Meyer (d'où la leçon d'Augustin, *pleni*). Ces derniers mots, plus encore que tout le reste du verset, ont quelque chose de suave : le souvenir est devenu chez l'écrivain une contemplation présente. Il a devant les yeux cet être qui, pendant tout le temps de son campement terrestre, a été comme un vase débordant de grâce et de vérité. — La *grâce*, c'est l'amour divin revêtant le caractère de la condescendance, de l'affabilité envers des amis, de la compassion envers des malheureux, du pardon envers des coupables : c'est Dieu consentant à se donner. La grâce a la vertu de vivifier, et c'est par la possession de cet attribut que la Parole était la *vie* des créatures, avant de s'incarner (v. 4). La *vérité*, c'est le fond des choses complétement mis au jour et distinctement perçu. Et, comme le fond, l'essence des choses, c'est leur bonté morale, et que celle-ci réside dans l'excellence de la volonté divine qui les a créées, la vérité, c'est le caractère saint et bon de Dieu, complétement dévoilé et discerné : c'est Dieu révélé. C'est par cet attribut que la Parole était la *lumière* des hommes, avant son incarnation (v. 4. 5). Ces deux attributs essentiels de la Parole éternelle rayonnaient donc au front de la Parole faite chair, et dans son humanité même l'ont signalée comme le Fils unique venant d'auprès du Père. C'était Dieu donné, Dieu révélé dans une existence vraiment humaine. — On doit se rappeler ici que la grâce et la vérité sont, dans l'Ancien Testament, les deux traits fondamentaux du caractère divin. L'Éternel, passant devant Moïse, décrit son essence en disant : « *Abondant en grâce et en vérité* » (Ex. XXXIV, 6).

V. 15. Comme un homme, après avoir fait une découverte importante, se rappelle avec satisfaction les indices qui

avaient donné le premier éveil à son intelligence et l'avaient mise sur la voie, ainsi l'apôtre se reporte du moment de la pleine possession à celui où il a entendu une parole, qu'il n'avait point comprise d'abord, mais qui s'est pleinement éclaircie pour lui dès l'instant où le fait décrit au v. 14 lui a été révélé; c'est une parole du Précurseur : « **Jean rend témoignage de lui et s'est écrié, disant : C'était de lui que je parlais quand j'ai dit : Celui qui vient après moi, m'a précédé, vu qu'il était avant moi.** » Le prés. « *témoigne* » exprime l'idée que le caractère divin de Jésus, formulé au v. 14, est et reste établi à toujours par ce témoignage de Jean. Le verbe κέκραγε, *a crié*, est ajouté pour dire que ce témoignage a été rendu en termes exprès et éclatants; et l'emploi du parf. rappelle que, lors même que le héraut a passé, la proclamation demeure. — La parole de Jean est citée ici uniquement par rapport à son contenu. Au v. 30, elle est replacée dans son milieu historique. Elle fut prononcée par Jean, dans le cercle de ses disciples, la première fois qu'il revit Jésus après l'avoir baptisé. Mais l'évangéliste fait remarquer que le Précurseur ne faisait, déjà alors, que se citer lui-même, comme l'indiquent les premiers mots du v. 30 (répétés ici, v. 15) : « *C'est ici celui touchant lequel j'ai dit.* » En effet, en parlant ainsi, il faisait allusion à la déclaration solennelle qu'il avait faite le jour précédent en présence d'une députation des autorités théocratiques; comp. v. 26 et 27. Cette première déclaration ne renfermait que le milieu de notre verset, les mots : « *Celui qui vient après moi, m'a précédé.* » Le v. 15 reproduit donc cette déclaration, non sous la forme simple où elle fut prononcée le premier jour (v. 27), mais sous la forme plus développée en laquelle elle fut répétée et appliquée le jour suivant (v. 30), comme le prouvent du reste clairement les deux propositions identiques qui commencent et finissent les v. 15 et 30. Par ces

deux suppléments, Jean appliquait d'abord à Jésus, devant ses disciples, le témoignage qu'il avait prononcé la veille : « *C'est ici celui dont j'ai dit;* » puis il donnait une solution très-brève de l'espèce d'énigme renfermée dans ce témoignage, par les mots : « *Vu qu'il était avant moi.* » La seule différence est que v. 15 l'apôtre substitue *était* à *est* du v. 30. La raison de ce petit changement est simple : le présent *est* était inspiré au Précurseur, dans la situation du v. 30, par la présence de Jésus; au v. 15, l'imparfait *était* exprime un rapport purement logique : « Au moment où je parlais ainsi, *c'était* lui que j'avais en vue. » — Le témoignage solennel que reproduit ici l'apôtre, était une espèce de jeu de mots conforme au caractère général de l'apparition de Jean-Baptiste et à la tournure paradoxale de ses discours. Il y a dans la forme de la phrase une contradiction intentionnelle entre le sujet : « *Celui qui vient après moi,* » et le prédicat : « *M'a précédé.* » On pourrait faire ressortir le jeu de mots en traduisant : « Mon après-venant se trouve avoir été mon devancier. » Cette contradiction apparente devait exciter l'attention et stimuler l'activité d'esprit de ceux à qui cette parole était adressée. Enfin, elle avait l'avantage de graver ineffaçablement cette déclaration importante dans la mémoire des auditeurs. La forme énigmatique est le caractère des sentences antiques, et elle s'est conservée dans plusieurs de nos proverbes bibliques; elle est encore celle de la plupart des proverbes populaires. Et c'est par allusion à cette tournure piquante et propre à aider la mémoire, que l'Ecclésiaste appelle les *paroles des sages* des *clous bien fichés.* Cette observation suffit pour écarter l'explication des nombreux interprètes qui rapportent le prédicat à la supériorité du rang (Chrysostome, Tholuck, Olshausen, de Wette, Arnaud, Lücke) : « Celui qui vient après moi est *au-dessus de moi.* » On fait dire par là à Jean-Baptiste une tri-

vialité; on émousse la pointe du clou. Le piquant de cette parole résulte précisément de ce que les expressions *après moi* et *avant moi* se rapportent toutes deux au temps et semblent se contredire. Et c'est aussi le seul sens qui convienne au contexte et dans lequel l'apôtre pût trouver un motif de citer ici cette parole; car c'est uniquement de l'idée de la préexistence de Christ (*avant moi*), que résulte la preuve de sa dignité de Logos. Il est bien clair que le Messie devait être *au-dessus* de son précurseur; cette supériorité ne prouverait rien quant à la nature de sa personne. Tholuck a objecté contre ce sens le parf. γέγονεν, qui ne peut désigner l'existence éternelle. Mais ce parfait désigne simplement le fait, non l'essence; celle-ci est renfermée dans la proposition suivante (ἦν). La vraie traduction serait : « Celui qui vient après moi, *de fait* m'a précédé. » L'appendice : « *Car il était avant moi* » est destiné à résoudre la contradiction ainsi posée préalablement dans le domaine du fait. Mais, même au point de vue du fait, ce n'est point ici un vain jeu de mots. Une réalité sérieuse répond à ce parfait γέγονεν. Le Christ n'a-t-il pas réellement, par sa présence et son activité dans toute l'ancienne alliance, *précédé son précurseur?* Nous verrons XII, 41 que Christ est l'apparition de Jéhovah lui-même. C'est ce qui ressort également du passage de Malachie, d'où Jean-Baptiste a tiré presque textuellement son témoignage. Ainsi s'explique très-naturellement le parf. γέγονεν : « Jéhovah, qui paraît après moi, de fait se trouvait là sur la scène avant moi. » Comp. VI, 25 un emploi analogue du mot γέγονα. — Les derniers mots : « *Car il était avant moi,* » littéralement : « Il était *mon premier* », furent ajoutés par Jean le lendemain, comme nous l'avons dit, afin d'expliquer l'énigme. Ils doivent donc se rapporter, aussi bien que les mots *après* et *avant*, au temps. D'ailleurs, si πρῶτος exprimait, comme le

pensent Chrysostome, Bèze, Calvin, Hofmann, la supériorité de rang, il devrait y avoir *est*, et non pas *était*. Mais on objecte la tautologie entre les deux dernières propositions. Jean semble expliquer *idem per idem*. On oublie d'abord que le *vu que*, dans la dernière proposition, ne se rapporte point aux mots qui précèdent immédiatement, puisque ceux-ci avaient proprement été prononcés le jour précédent, mais porte sur les premiers mots du verset : « *C'était celui duquel je disais.* » « *Je le disais;* et non sans raison, *vu que...* » Il faut d'ailleurs tenir compte de l'opposition des verbes γέγονεν et ἦν. Celui-là n'exprimait que le fait; celui-ci se rapporte à l'essence : « De fait il m'a précédé; et cela, je puis le dire sans absurdité, vu que *d'essence* il est mon antécédent. » Enfin, l'expression πρῶτός μου est bien plus que l'équivalent d'ἔμπροσθέν μου. Beaucoup d'interprètes disent, il est vrai, que πρῶτος, *premier*, est ici pour πρότερος, *antérieur*. Mais qu'aurait dit Jean en employant ce comparatif πρότερος ? Que Jésus était *plus rapproché* du commencement que lui. Ce n'était point là ce qu'il voulait dire; car il envisageait le Messie comme étant au-dessus du commencement même. Et c'est pourquoi il emploie l'expression singulière πρῶτός μου, aimant encore mieux commettre un solécisme de langage qu'un solécisme de pensée. Comme si un homme appelait Dieu « son premier » pour le désigner non-seulement comme antérieur à lui, mais encore comme le fondement, le principe de son existence. Ce génitif μου est donc tout ensemble un génitif de comparaison et de dépendance : « antérieur à moi » et « mon principe, ma raison d'être. »

Ce ne fut qu'à la lumière des paroles et des œuvres de Jésus-Christ, que Jean, l'auditeur de Jean-Baptiste, réfléchissant plus tard sur cette parole, en comprit tout le sens et y découvrit la révélation du fait de l'incarnation. On l'a naturellement accusé, soit d'avoir prêté au Baptiste un mot

qu'il n'a jamais prononcé (Strauss, Weisse, de Wette, etc.), soit d'avoir donné à quelqu'une de ses paroles, en la modifiant, un sens qu'elle n'avait point : car, dit-on, il est impossible de supposer que l'idée de la préexistence du Messie fût un des éléments de la théologie de Jean-Baptiste. — Remarquons d'abord que la tournure énigmatique et bizarre de cette parole devrait suffire pour la mettre à l'abri d'un pareil soupçon. Elle porte, dans son originalité même, le sceau de son authenticité. Rappelons-nous ensuite que l'évangéliste la cite deux fois, dans le récit suivant, en racontant exactement les deux circonstances historiques dans lesquelles Jean doit l'avoir prononcée : ne serait-ce pas lui supposer un degré rare de supercherie et d'effronterie, que d'imaginer qu'il ait pu non-seulement mentir volontairement une fois, mais chercher à couvrir ce premier mensonge par l'invention de deux scènes historiques complétement fictives? D'ailleurs, qu'est-ce, en réalité, que cette parole? La simple reproduction, sous la forme piquante et humoristique propre à Jean-Baptiste, de l'oracle qui, dans le prophète Malachie, le concernait personnellement et contenait le programme de son ministère (Mal. III, 1). « *Voici*, disait Jéhovah, s'identifiant avec le Messie, *j'envoie mon messager, et il prépare le chemin devant moi.* » Il est manifeste que, quand l'envoi comprend, comme dans ce cas, la naissance de l'envoyé, l'envoyant doit avoir *préexisté* à celui-ci, et cela non-seulement comme son πρότερος (né *avant* lui), mais comme son πρῶτος (*principe* de son existence). Jean-Baptiste ne faisait donc que rendre en son propre langage le sens de ce texte de Malachie. Ce qui achève de démontrer que c'est bien ce texte prophétique qui lui avait fourni la clef du mystère, ce sont les mots : « *Il prépare le chemin devant moi,* » qu'il commente en disant : « *Celui qui vient après moi.* » La parole du Baptiste n'est que celle de Jéhovah ren-

versée. Jéhovah avait dit : « J'envoie devant moi celui après lequel je ne tarderai pas à venir moi-même. » Jean-Baptiste dit : « Celui qui doit venir après moi était là avant moi, puisque c'était lui-même qui m'envoyait ; » ce qui impliquait l'identité du Messie et de Jéhovah.

L'école de Tubingue et récemment M. Nicolas (*Revue germanique*, mai 1863) pensent trouver une preuve de l'influence du gnosticisme sur l'auteur du quatrième évangile, dans le fait que, pour la première fois, cet ouvrage réunit deux notions jusqu'alors, disent-ils, complétement distinctes chez les Juifs : celle du Logos et celle du Messie. On voit qu'il faut remonter plus haut pour retrouver les premières traces de la combinaison de ces deux idées. Ce n'est pas seulement Jean-Baptiste, l'enfant du désert, qui voit dans le Messie un être préexistant et divin : c'est son prédécesseur de quatre siècles, Malachie. Faudrait-il faire remonter jusqu'à ce dernier des prophètes l'influence du gnosticisme ? Ne vaut-il pas mieux reconnaître tout franchement dans l'identification de Jéhovah et du Messie un élément de la théologie prophétique ? — Mais, pour achever de nous rendre compte de cette parole du Précurseur, rappelons-nous encore deux faits. Jean dit au v. 33 : « *Celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, celui-là m'a dit.* » Si le Précurseur n'est pas un imposteur, son ministère public doit donc avoir été précédé d'une révélation positive, dans laquelle sa marche lui a été tracée et son mandat, expressément formulé. Les mots : « *Celui-là m'a dit*, » indiquent même plus qu'une simple vision : ils supposent une théophanie. Ce fait, une fois admis, explique la lumière supérieure attribuée ici au Précurseur et l'intelligence profonde qu'il possédait de l'oracle de Malachie. Puis, si la déclaration de Jean, en présence des députés du sanhédrin, a été postérieure au baptême de Jésus — et nous verrons qu'il en est ainsi — les circon-

stances de cette scène, et très-particulièrement cette parole du Père : « *C'est ici mon Fils bien-aimé,* » ont dû achever d'ouvrir les yeux de Jean-Baptiste sur le caractère divin de celui que le Père saluait de la sorte.

« *Le Grec cherche la sagesse,* » dit saint Paul. Quant au Juif, il n'arrive pas à l'intelligence par la même voie. Il reçoit le témoignage; car il vit dans la sphère de la révélation. Rien de plus légitime, par conséquent, que l'intercalation de ce témoignage de Jean-Baptiste, le témoin officiel du Messie, dans ce prologue qui résume la foi de l'Église et en démontre la certitude.

Ce que les apôtres ont vu, ce que le héraut messianique avait fait pressentir, l'Église tout entière en a fait et en fait, chaque jour, l'expérience.

V. 16 : « **Et[1] de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce.** » — C'est à l'occasion de la particule qui lie ce verset au précédent, que nous voyons pour la première fois se séparer nettement les deux principales familles de documents critiques : les byzantins lisent καί (*et*), les alexandrins ὅτι (*parce que*). Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Meyer, et les exégètes modernes en général, prévenus, comme ils le sont, en faveur du texte alexandrin, admettent ὅτι. Il faut, si l'on reçoit cette seconde leçon, chercher dans le v. 16 une preuve directe de la pensée du v. 15 et expliquer ainsi avec Lücke la relation de ces deux versets : « C'est à juste titre que le Baptiste a proclamé la dignité suprême de Jésus; car nous avons tous puisé de sa plénitude. » On sent aisément combien cette liaison est peu naturelle. Ce qui prouve d'ailleurs que ce n'est pas la pensée de l'évangéliste, c'est que les mots : « *Sa plénitude,* » qui com-

1. Au lieu de και que présente T. R., avec A E F G H K M S ʼ U V Δ Λ, toutes les trad. syriaques, It^aliq. et la plupart des Mnn., on lit οτι dans ℵ B C D L X, It^aliq. Cop. et quelques Mnn. et plusieurs Pères, en particulier Or. (3 fois).

mencent ce verset, rappellent expressément la dernière parole du v. 14 : « *Pleine de grâce et de vérité.* » D'où il ne résulte pas, sans doute, que le v. 15 soit une parenthèse, mais bien que la relation entre le v. 16 et le v. 15 n'est nullement celle d'une dépendance directe, comme l'exprimerait ὅτι. Il y a bien plutôt juxtaposition de l'expérience de l'Église (v. 16), de la déclaration de Jean (v. 15) et du témoignage apostolique (v. 14); et c'est ce qu'exprime la particule καί : *et de plus.* Ὅτι est donc bien certainement une faute, provenant soit d'une confusion avec les deux ὅτι qui commencent les deux propositions précédente et suivante, soit, ce qui me paraît plus probable encore, d'une correction réfléchie, mais fautive, dont il n'est pas impossible de découvrir l'auteur. Le gnostique Héracléon, au rapport d'Origène, envisageait les v. 16 et 17 comme appartenant encore à la déclaration du Baptiste. Origène, loin de contester cette explication, l'étend même au v. 18. D'autres Pères grecs paraissent avoir partagé cette manière de voir quant au v. 16; et c'est vraisemblablement sous l'influence de cette interprétation d'Origène, interprétation certainement erronée (comp. ἡμεῖς πάντες, qui suppose déjà l'existence de l'Église; les passés ἐγένετο et ἐξηγήσατο, qui posent le ministère de Jésus-Christ comme accompli), que ὅτι a remplacé καί dans le texte alexandrin. — La *plénitude* dont parle Jean avec une sorte d'enthousiasme, au commencement de ce verset, est donc celle qu'il a mentionnée au v. 14, l'intarissable richesse de grâce et de vérité, qui débordait de la Parole faite chair. Aussi les versets suivants ne font-ils autre chose que développer ces deux idées : grâce et vérité; Dieu donné, Dieu révélé. Πλήρωμα : ce dont une chose est remplie. Le sens de ce mot, dans ce contexte, surtout avec le pronom αὐτοῦ, est si simple et si bien déterminé que l'on ne comprend pas comment les adversaires

de l'authenticité de notre évangile ont pu tenter d'expliquer ici l'emploi de ce mot par le rôle qu'il jouait dans le système théogonique des Valentiniens. — Le mot « *nous tous* » réunit en une totalité unique, l'Église, tous les individus croyants que l'apôtre avait mentionnés au v. 12. — Le verbe « *nous avons reçu* » dans le texte n'a pas d'objet; c'est qu'il ne s'agit pas particulièrement de tel ou tel bien reçu, mais en général de l'acte même de *recevoir*. Le terme absolu *nous avons reçu* est en relation avec celui de *plénitude* et l'explique : « A cette source intarissable, que rien n'appauvrit, que rien n'enrichit, nous avons tous puisé. » — L'appendice : « *Et grâce pour grâce*, » est plutôt destiné à caractériser le *mode* que l'objet du *recevoir*. Par le καί, *et même*, l'apôtre fait ressortir jusqu'à quel point le πλήρωμα mérite son nom. — Les mots χάριν ἀντὶ χάριτος, que nous traduisons par *grâce pour* ou *sur grâce*, renferment un jeu de mots intraduisible, et qui tient à ce que la prépos. ἀντί, *en échange de*, qui caractérise proprement le régime légal, est appliquée ici avec intention au régime opposé, celui de la grâce. On entend, en général, cette prépos. ἀντί, dans cette locution, dans le sens de *à la place de :* « Une grâce supérieure, reçue *à la place* d'une autre moins excellente. » C'est ainsi que Chrysostome et Bèze entendent : la nouvelle alliance au lieu de l'ancienne; d'autres : la sanctification à la place de la justification et la gloire à la place de la sainteté. Mais ce sens de ἀντί supposerait que la grâce précédente est retirée chaque fois qu'une grâce nouvelle est donnée. Cette idée de remplacement conviendrait sans doute à l'explication de Chrysostome et de Bèze. Néanmoins le sens qu'ils proposent n'est pas soutenable dans le contexte. Car, au v. 17, l'ancienne alliance est opposée à la nouvelle, qui seule reçoit le titre de *grâce*. Dans l'autre application, la prépos. ἀντί serait décidément fautive; car elle n'exprime

point, comme l'exigerait ce sens, l'idée d'une grâce *ajoutée* à une autre grâce. L'apôtre aurait dû écrire χάριν ἐπὶ χάριτι. Comp. Phil. II, 27. Il faut donc s'en tenir au sens naturel de *en échange de*. Et en effet, par une hardiesse qui indique comme le paroxysme de l'exaltation, Jean applique ici à l'économie de la grâce la formule même du régime contraire. Sous celui-ci chaque faveur était donnée en échange d'une œuvre, chaque grâce était la récompense d'un mérite acquis. Mais dans la relation avec la plénitude de grâce que nous ouvre la Parole, l'unique titre aux faveurs nouvelles, ce sont les faveurs déjà reçues. « *A celui qui a,* par cela seul qu'il a, *il lui est donné davantage.* » Impossible de caractériser plus magnifiquement, d'un côté, l'initiative pure, la gratuité absolue de celui qui donne; de l'autre, la complète réceptivité chez celui qui reçoit. La formule de la loi, ainsi paradoxalement transformée en celle de l'Évangile, est bien la parole la plus précieuse et la plus consolante qui soit descendue du ciel sur la terre, du πλήρωμα divin dans notre indigence humaine. Cette parole invite le lecteur à se faire des grâces reçues un motif et comme un mérite auprès du Seigneur pour obtenir de lui des faveurs toujours nouvelles, sans crainte d'épuiser jamais la plénitude divine de vie et de vérité mise à sa portée en la personne de Jésus-Christ.

V. 17. Il y avait, dans cette formule : « *Grâce pour grâce,* » si nous l'avons bien comprise, une antithèse cachée, celle qui remplit les écrits de saint Paul, qui forme aussi le fond de la pensée de Jean, l'opposition de la loi et de l'Évangile. Cette antithèse vient au grand jour dans le v. 17 : « **Car la loi a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ.** » — Cette pensée est bien la démonstration de la parole précédente. « Car si nous avons pu puiser, avec cette complète gratuité et cette abondance

croissante, à la divine plénitude, cela est dû à ce qu'au régime légal, jadis inauguré par Moïse, vient de succéder, par la venue de Jésus-Christ, une économie d'un caractère opposé, une économie de grâce et de vérité. » — Nous retrouvons ici la forme paratactique propre au génie hébraïque. Un écrivain d'origine grecque eût certainement marqué le contraste entre les deux propositions de ce verset par les particules μέν et δέ. — Dans le terme *a été donnée*, aussi bien que dans son régime *par Moïse*, s'exprime non-seulement l'idée de l'excellence relative de la loi, mais aussi celle de son origine divine. Ἐδόθη rappelle la promulgation solennelle de la loi et le caractère positif du régime mosaïque. — La loi est opposée ici à l'économie évangélique sous deux rapports. La première antithèse est celle qui se rattache au verset précédent, celle de la loi et de l'Évangile en tant que *grâce;* la loi demande, la grâce donne. La seconde antithèse est celle de la loi et de l'Évangile comme *vérité;* elle résulte de la première; car c'est précisément parce que la loi demande, qu'elle ne manifeste point la réalité de l'être divin. L'essence de Dieu ne saurait consister à demander. La loi ne peut donc être qu'une phase passagère, pédagogique, dans la révélation croissante de Dieu. Telle nous paraît ici être la relation des deux attributs, grâce et vérité, par lesquels l'apôtre caractérise l'Évangile en opposition à la loi. L'explication très-fine de Bengel : *Lex iram parans* (en opposition à la grâce) *et umbram habens* (en opposition à la vérité), serait plus conforme au contexte de Col. II, 16. 17, qu'à celui du prologue de Jean. — Le régime légal était divin par son origine; le régime nouveau l'est par son origine et par son essence. Cette supériorité intrinsèque de l'évangile explique bien l'antithèse de ἐδόθη et ἐγένετο. En effet, si l'expression *a été donnée* rappelait l'institution extérieure et positive de la loi, le

terme *sont venues* désigne avec force l'effusion réelle et spontanée de la source divine elle-même, jaillissant à flots sur la terre. La grâce et la vérité, la vie et la lumière, se sont répandues, dans leur pleine et parfaite réalité, par l'apparition et dans la vie de celui qui est par essence la source de ces biens (v. 4). Moïse peut disparaître, la loi demeure; elle n'est que *donnée* par lui. Mais ôtez Jésus-Christ: la grâce et la vérité disparaissent; car ces dons sont *venus* par lui. «Jean, dit Bengel, choisit ses expressions avec la rigueur d'un philosophe.» Ne faudrait-il pas dire plutôt: avec cette vigoureuse précision qui est le caractère constant de l'inspiration?

C'est à ce moment du prologue que l'apôtre prononce pour la première fois le grand nom attendu depuis si longtemps, Jésus-Christ. A mesure que la divine histoire des miséricordes de la Parole envers l'humanité se déroule à ses regards, ce spectacle lui inspire des termes toujours plus concrets, plus humains. Le *Logos* du v. 1 a paru comme *lumière* au v. 9, comme *Fils* au v. 14; au v. 17, il se nomme enfin *Jésus-Christ;* — tout comme le *Dieu* du v. 1 reçoit le nom de *Père,* par rapport au Fils unique, au v. 14, et devient *le Père* absolument parlant, celui du Fils et le nôtre, au v. 18. Par l'incarnation et la vie humaine de Jésus, tout ce monde céleste se rapproche de nous et prend pour nous vie et réalité.

V. 18. **«Dieu, personne ne l'a jamais vu; le Fils unique[1], qui est[2] dans le sein du Père, c'est lui qui nous**

1. Tandis que T. R. lit ο μονογενης υιος, avec 13 Mjj. Syr^{cur} It^{plerique} Or. (1 fois) et presque tous les Mnn., nous trouvons la leçon ο μονογενης θεος dans ℵ B C L Syr^{rch} Cop. Clém. Or. (2 fois) et d'autres Pères. D'autres fois, Origène lit υιος θεου, υιος του θεου, leçons qui ne se trouvent dans aucun document.

2. ℵ omet ο ων.

l'a fait connaître. » — Des deux traits qui constituent le caractère divin de la gloire de Jésus-Christ et auxquels l'Église reconnaît en lui l'éternelle Parole, la grâce et la vérité, l'apôtre a développé le premier dans le v. 16. Au v. 17, il a opposé la loi à la grâce, tout en complétant le contraste par un second terme : la vérité. Il développe maintenant ce second trait et achève ainsi le tableau du πλήρωμα, v. 16. — La vérité, aux yeux de saint Jean, c'est, comme nous l'avons vu, la révélation et la connaissance parfaites de Dieu. L'absence de toute particule de liaison entre le v. 17 et le v. 18, qui suppose une relation logique très-intime entre ces versets, provient précisément de l'identification tacite de la vérité et de la connaissance de Dieu. Jésus est la vérité personnellement venue, apparue, parce qu'il possède et qu'il apporte en lui-même la connaissance et la révélation adéquates de l'être divin. La connaissance de Dieu ne saurait être le résultat d'une investigation philosophique. Notre intelligence ne saisit que les rayons isolés de la révélation divine, répandus dans la nature et dans la conscience, et ne parvient jamais à les réunir en un tout, encore moins à remonter jusqu'au foyer vivant d'où ils émanent. Les révélations naturelles ou théocratiques, les visions même accordées aux saints de l'ancienne alliance, ne renfermaient qu'une manifestation approximative de l'être divin, comme l'exprime admirablement cette parole de l'Éternel à Moïse, au moment où il lui promet de lui faire voir sa gloire : « *Tu me verras par derrière; mais ma face ne se verra point* » (Ex. XXXIII, 23). Car « *nul homme*, dans son état de souillure, *ne peut voir Dieu, et vivre* » (XXXIII, 20). Personne donc, ni en dedans, ni en dehors de la théocratie, n'a obtenu le privilége d'avoir de Dieu cette connaissance intime et parfaite dont la vue est l'emblème. — Le mot *Dieu*, quoique étant l'objet, est en tête. C'est l'idée principale. — Le

parf. ἑώρακε désigne plutôt le résultat que l'acte même de la vision : « Il n'y a personne ici-bas qui puisse parler de Dieu *pour l'avoir vu*, *de visu.* » La vérité n'existe donc pas sur la terre, en dehors de Jésus-Christ. Elle est littéralement venue avec lui, comme il a été dit au v. 17 et comme le développe la seconde partie du v. 18. — La leçon ὁ μονογενὴς υἱός, *le Fils unique*, est certainement la vraie; celle des Alexandrins : *le Dieu fils unique*, qui, malgré l'autorité du *Vatic.*, n'avait été admise à peu près par aucun des interprètes et des éditeurs modernes, a un caractère trop évidemment dogmatique pour que l'appui du *Sinait.* lui procure à l'avenir un meilleur accueil. Le fait qu'elle est employée par Clément d'Alexandrie et Origène (deux fois), est un indice de son lieu d'origine. — La qualité de révélateur de l'être divin, attribuée à Jésus, est expliquée par sa relation intime et personnelle avec Dieu lui-même : « *Qui est dans le sein du Père.* » Il serait peut-être plus exact de traduire : « Qui a accès au sein du Père. » — On peut expliquer de deux manières l'image dont se sert ici saint Jean. Ou bien elle est tirée de la position des deux convives voisins dans un repas (XIII, 23); ou bien, ce qui paraît plus convenable dans le contexte, elle est empruntée à l'attitude d'un fils assis sur les genoux de son père et appuyé sur son sein. Elle exprime en tout cas l'épanchement réciproque le plus complet. Celui qui occupe cette place unique entend les plus secrètes pensées du Père et lui communique les siennes. On voit, par ce terme de κόλπος, *sein*, que le mystère du Fils est affaire non de métaphysique, mais d'amour. — L'omission de ὁ ὢν dans le *Sinait.*, qu'elle soit réfléchie ou involontaire, est en tous cas une faute. Les autres documents sont unanimes pour la condamner. — Hofmann et Meyer rapportent ce participe présent à l'état actuel de Jésus-Christ, depuis son retour dans la gloire par l'Ascension; et la prépos.

εἰς s'expliquerait, selon Meyer, par l'idée du *retour dans* cet état. Mais il est clair que, par ces mots : « *Qui est dans le sein du Père,* » l'évangéliste veut expliquer comment il se peut faire que Jésus-Christ ait été le révélateur de l'être divin ; ὁ ὢν... est là pour justifier ἐξηγήσατο. Or il n'y a aucune relation directe entre l'état de gloire actuel de Jésus et son ministère d'enseignement pendant qu'il était ici-bas. Ce partic. prés. se rapporte donc certainement à un état qui a précédé ou accompagné le ministère terrestre de Jésus et qui en était la base. Il s'applique donc en première ligne, comme l'expression analogue du v. 1 : ἦν πρός, à l'état antéhistorique du Logos. Lorsque l'être qui était dans une relation si intime avec Dieu a paru sur la terre et a parlé de Dieu, il est évident qu'il a dû en parler comme personne n'en a parlé. Un homme qui ne compte pas parmi les exégètes, s'est exprimé ainsi : « Le christianisme dit avec simplicité : *Nul homme n'a vu Dieu, si ce n'est Dieu....*; cela est d'un grand bon sens. » Dans cette parole, Napoléon a indiqué la relation entre notre ὁ ὢν et le verbe ἐξηγήσατο, mieux que bien des théologiens n'ont su la comprendre. Mais ce participe doit également s'appliquer à l'état de Jésus pendant son séjour sur la terre. D'après III, 13, Jésus, après être descendu, était pourtant encore dans le ciel. Sa relation éternelle de Fils avec le Père n'a même pu influer sur son enseignement religieux, que par l'intermédiaire de cette vie en Dieu qu'il a réalisée, comme homme, sur la terre. Car s'il eût parlé de Dieu, comme Dieu, son langage eût été incompréhensible. Ne doit-on pas dire même que la connaissance de Dieu, telle que la possédait le Logos avant son incarnation, eût été inexprimable en langage humain (2 Cor. XII, 4)? Tout ce que le Fils a révélé de Dieu à la terre, a donc passé par sa conscience d'homme. Mais cette conscience d'homme était celle d'un fils, et possédait ainsi,

comme aucune autre, le sens nécessaire à l'aperception de Dieu comme Père. Si après cela on considère que l'envoi du Saint-Esprit est venu compléter après l'Ascension la révélation que Jésus avait donnée de Dieu pendant son ministère, on retrouvera sur cette voie l'explication de Meyer et de Hofmann, et l'on arrivera ainsi à la complète interprétation, celle de Lücke, qui applique le partic. ὁ ὤν au rapport *permanent* et indestructible entre le Fils et le Père. Ce rapport a pu passer par des phases très-diverses; mais jamais il n'a pu cesser complètement. — La préposition de mouvement εἰς, avec le verbe de repos ὤν, vient de ce que le régime « *le sein du Père* » ne désigne pas réellement un lieu, mais une vie. Le Fils n'y *est* qu'en s'y plongeant par une activité incessante; il en est ainsi de tout état qui renferme une relation morale. C'était déjà le sens de la locution ἦν πρός (v. 1). La substitution de εἰς à πρός, dans notre verset, vient de la différence entre un régime proprement local (κόλπος) et un régime personnel (Θεός). — Le pron. ἐκεῖνος est ici, comme ordinairement dans Jean, exclusif: « Celui-ci, et lui seul. » — Pour expliquer l'emploi du mot ἐξηγεῖσθαι, il n'est pas nécessaire de recourir à l'usage technique de ce mot chez les Grecs, qui désignaient par là l'explication officielle des choses divines par les hommes chargés de cette fonction. La simplicité du style de Jean exclut ce rapprochement, qui, du reste, n'est point nécessaire pour expliquer l'idée. L'objet sous-entendu d'ἐξηγήσατο est sans doute le premier mot, le mot essentiel du verset, Θεόν, dont l'influence se fait sentir jusqu'à la fin. Mais Jean ne l'a pas exprimé, afin d'appeler, comme au v. 16, l'attention sur la notion verbale plutôt que sur l'objet de l'action: « *Il a expliqué*, lui! vraiment expliqué! Son enseignement sur Dieu a seul mérité le nom d'interprétation. »

On voit par le mot πατρός, *du Père*, que la vérité apportée

au monde par le Fils ne consiste pas dans un ensemble de nouvelles idées métaphysiques sur Dieu, mais bien plutôt dans la révélation du caractère de Dieu comme Père. Il a suffi à Christ, pour opérer cette révélation, de se révéler lui-même comme Fils; car, se déclarer et se démontrer Fils, c'était apprendre au monde ce qu'il n'aurait jamais découvert ni soupçonné, c'est que Dieu est vraiment Père. Et, s'il est Père dans l'intimité de son essence et par une relation éternelle, comment ses rapports avec les créatures n'auraient-ils pas aussi un caractère paternel? Voilà la nouvelle révélation que le Fils a donnée de l'être divin et que lui seul, en tant que Fils, pouvait en effet donner. Elle renferme implicitement cette proposition sublime de la 1re épître de Jean : *Dieu est amour*. C'est l'initiation de la terre au plus profond secret du ciel. En dehors de cette divine exégèse, renfermée dans la vie et dans les paroles de Jésus, toute idée que l'homme se fait de Dieu n'est qu'imparfaite ou imaginaire, une *idole*, selon l'expression de saint Jean (1 Jean V, 21). Le Dieu vrai n'étant ainsi connu que du Fils et révélé que par lui, celui-ci est bien pour l'homme « *le seul vrai Dieu et la vie éternelle* » (1 Jean V, 20).

Tout ce que l'homme eût trouvé, sur la voie de la fidélité, dans le divin Logos, son Créateur (v. 4), et tout ce qu'il a perdu en rompant avec lui et en affirmant sa vie propre (v. 5), il le retrouve donc, sur le chemin de la foi, en recevant Jésus-Christ. La Parole répandait la vie : Jésus nous l'a rapportée, sous la forme de la grâce; il nous élève à la vie véritable, à la vie surnaturelle. De la vie jaillissait la lumière : Jésus nous a rendu la lumière, sous le nom de vérité. Dieu parfaitement donné, Dieu complètement révélé : voilà les grâces qui démontrent la présence réelle en Jésus-Christ de l'être signalé dans les premiers versets du prologue. L'Église, en recevant de lui ces dons divins, peut con-

stater elle-même, à l'égal des premiers témoins, l'identité de la personne du Logos et de celle de Jésus-Christ, et, joignant son témoignage au chœur des apôtres et à celui des prophètes, représentés l'un par l'évangéliste, l'autre par le Précurseur (v. 14. 15), attester, sur le fondement de sa propre expérience, le fait sans lequel il n'y a plus, pour l'homme, ni vérité, ni grâce, ni vie, ni lumière : l'incarnation de la Parole, l'union consommée en Christ de Dieu et de l'homme.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

SUR LE PROLOGUE.

I.

L'intention du prologue.

L'étude détaillée que nous venons de faire nous fournit les matériaux nécessaires pour résoudre une question dont la solution est d'une importance décisive dans l'appréciation du caractère général de notre évangile : Quelle a été la pensée de l'évangéliste, en plaçant cette introduction en tête de son récit? Son intention était-elle spéculative ou pratique?

Trois pensées résument le prologue et en déterminent le plan; nous pouvons les formuler en trois mots : le *Logos;* le Logos *méconnu;* le Logos *reconnu* et recouvré. Nous pouvons donc dire : la Parole, l'incrédulité, la foi. Ces trois idées fondamentales correspondent, comme on le voit, aux trois faces principales de l'histoire, telle qu'elle est racontée dans cet évangile : la révélation du Logos, l'incrédulité du peuple juif, la foi des disciples. L'ordonnance de ce morceau, ainsi compris, est claire : Entre la première partie (v. 1-5) et la seconde (v. 6-11), le v. 5 forme la transition, comme les v. 12 et 13 sont le passage de la seconde à la troisième (v. 12-18), laquelle, à son tour, est en rapport intime avec la première. La relation de la dernière partie avec la première, signalée extérieurement par l'analogie de pensée et d'expression que nous avons remarquée entre le v. 18 et le

v. 1, peut se formuler ainsi : Le personnage qu'ont contemplé les apôtres, qu'a proclamé Jean-Baptiste, et auquel a cru l'Église (v. 12-18), n'est pas autre que celui dont l'existence et la grandeur suprême ont été signalées par le titre de Logos. L'Église possède donc, dans son Rédempteur, le créateur de toutes choses, la lumière essentielle, le principe de la vie, Dieu même. Le lien primitif entre l'homme et Dieu, qu'avait entamé le péché (v. 5), qu'achève de rompre l'incrédulité (v. 11), est rétabli dans son intégrité pour le croyant; et, par le moyen de la foi, la formule du paradis (v. 4) redevient celle de l'histoire de l'humanité (v. 16-18). — Ainsi le prologue forme un tout organique, fermé, dont la pensée génératrice est celle-ci : Par l'incarnation, les croyants sont replacés dans la communion du Verbe et dans la relation vivante avec Dieu, dont le péché avait privé l'homme.

Une telle introduction vise-t-elle à la spéculation ou à la pratique, à la connaissance ou à la foi?

Nous rencontrons ici trois opinions : la première attribue à l'auteur un but purement spéculatif; la seconde admet un but proprement pratique, mais compliqué de préoccupations métaphysiques; d'après la troisième enfin, l'auteur, en remontant aux plus hauts principes de la connaissance chrétienne, ne se propose pas d'autre but que celui qu'il affirme lui-même s'être proposé en écrivant son évangile : « *Afin que vous croyiez* » (XX, 31).

1. L'école de Tubingue est l'organe le plus conséquent et le plus habile de la première manière de voir. A ses yeux, l'auteur expose dans le prologue l'idée qui est la *base métaphysique* du récit suivant, qui en est même en grande partie la source. Les principes gnostiques d'un intermédiaire entre le Dieu infini et le monde fini et d'une opposition pri-

mordiale dans l'univers entre la lumière et les ténèbres sont placés par le prologue à la base de l'histoire évangélique; et le but de celle-ci ne sera point de raconter des faits réels, mais uniquement d'illustrer ces idées. Le prologue n'est pas au service de la narration; mais c'est la narration qui est au service de l'idée spéculative dont le prologue est la plus haute expression.

Si les résultats auxquels nous a conduits l'exégèse sont fondés, cette manière d'envisager le prologue n'est pas soutenable. Nous voyons en effet que la notion du Logos ne préoccupe point l'auteur pour elle-même, mais uniquement en vue de l'apparition historique de Jésus, dont elle sert à faire ressortir toute la grandeur. La thèse : « *La Parole est devenue chair,* » n'est pas là pour celle-ci : « *Au commencement était la Parole;* » celle-ci, au contraire, tend à celle-là. Jean ne songe nullement à tirer de ce qu'a été Jésus-Christ un argument en faveur de l'existence d'un être appelé Logos; il ne fait au contraire mention du Logos que pour dévoiler ce qu'a été, ce qu'est pour nous Jésus. Il ne vient donc pas inviter ses lecteurs à une promenade métaphysique dans les profondeurs de l'essence divine, mais simplement les engager à mettre dans le Christ historique toute leur confiance, de manière à avoir par lui accès à la richesse de Dieu même. — Quant au système dualiste, l'auteur s'en préoccupe si peu que cette doctrine ne fait pas même partie de son enseignement (voir l'exégèse).

Rien n'est peut-être plus propre à faire toucher au doigt l'opposition complète entre l'intention que Baur prête au prologue et le but réel de l'évangéliste, que l'explication forcée que ce savant a donnée du v. 14. Cette proposition : « *La Parole est devenue chair,* » dans laquelle le sentiment de l'Église a toujours reconnu le mot central du prologue, y occupe, selon Baur, une place tout à fait subordonnée;

bien loin de désigner un fait capital, comme le serait celui de l'incarnation, cette parole n'exprime que le phénomène, historiquement insignifiant et presque superflu, de la *visibilité* du Verbe; le salut ne dépendrait donc nullement de ce fait; il ne s'agissait que de nous en faire mieux *sentir* la douceur. Cette explication ou plutôt cette élimination de la parole décisive du prologue convient sans doute parfaitement à un système qui ne fait de toute l'histoire évangélique qu'un transparent propre à glorifier l'*idée*. Mais elle démontre, mieux que toutes les preuves, l'insoluble contradiction qui existe entre l'idéalisme spéculatif du théologien de Tubingue et le sérieux et sain réalisme de l'évangéliste.

2. M. Reuss s'est bien gardé de tomber dans une telle exagération. Il reconnaît que la tendance essentielle du prologue est pratique et que Jean veut convier ses lecteurs à la foi avant tout. Mais, chassée par la porte, l'intention spéculative revient par la fenêtre. Jean, tout en exposant, en vue de la foi, l'objet de la foi, y joint une thèse spéculative. « Convaincu, comme les autres apôtres, de la nature surhumaine de Jésus, Jean, dit M. Reuss, emprunte à l'école la théorie métaphysique qui s'y prête le mieux et lui rend compte de ses croyances[1]. » La simple foi religieuse ne lui suffit donc pas, ni pour lui-même, ni pour l'Église. Il veut s'expliquer philosophiquement le contenu de sa croyance, et la notion du Logos est le moyen que lui fournit la philosophie contemporaine pour atteindre ce but. L'invitation à la foi se transforme ainsi sous la plume de l'évangéliste en une initiation de ses lecteurs à la gnose chrétienne. C'est à ce résultat qu'aboutit également l'étude très-consciencieuse de Lücke.

Cette manière de voir, tout en sauvegardant d'un côté le

1. *Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 346.

caractère apostolique et pratique du prologue, qu'efface entièrement l'opinion de Baur, réussit d'autre part à rendre compte de l'emploi d'un terme appartenant à la langue spéculative, celui de Logos. Le problème paraît ainsi résolu. Nous rechercherons dans le chapitre suivant la véritable source à laquelle Jean a puisé sa conception du Logos et la raison pour laquelle il a employé ici ce terme qui semble étranger à la langue religieuse. En attendant, nous présenterons, sur l'opinion de M. Reuss, les observations suivantes :

Cette explication nous paraît difficilement compatible avec le ton des premières propositions du prologue. Jean ne parle point en métaphysicien qui cherche la vérité, mais en homme qui la possède et la révèle. Si ce ton d'oracle était employé uniquement au service d'un lieu commun de métaphysique contemporaine, la sublime simplicité de ces premières propositions, qui a ravi les siècles, serait-elle autre chose que du charlatanisme, un pathos de la pire espèce?

Il résulterait ensuite de la manière de voir de M. Reuss que Jean aurait fondu en un tout unique les éléments puisés dans l'enseignement de Jésus et ceux qu'il empruntait à la métaphysique de Philon. Est-il réellement concevable qu'un apôtre se soit permis un tel amalgame et ait cru pouvoir offrir à la foi de l'Église ce pain mêlé de son et de farine? Si Jean tenait à fixer par l'écriture la théorie du Logos, qui lui avait rendu à lui-même les éminents services que l'on prétend, en lui interprétant sa foi, ne pouvait-il pas du moins le faire sous la forme épistolaire qu'il connaissait fort bien et qu'il employait? Lui était-il permis d'exploiter dans ce but la composition d'un évangile? Ou saint Jean aurait-il considéré, avec M. Renan, Philon comme « le frère aîné de Jésus[1] »?

1. *Vie de Jésus*, p. IX.

M. Reuss paraît, il est vrai, envisager ce procédé de l'apôtre comme inconscient et innocent. Inconscient? Cela est psychologiquement impossible. Nous avons d'ailleurs une preuve sans réplique du contraire. On a fait remarquer dès longtemps que Jean ne met jamais le terme de Logos dans la bouche de son Maître. Il avait donc pleinement conscience de la différence entre ce qu'il tenait directement de son enseignement et ce qui provenait d'une autre source. Innocent? Sur ce point l'histoire a jugé, et sa sentence est sévère. L'histoire dit, en effet, qu'entre tous les écrits du Nouveau Testament, c'est surtout l'évangile de Jean, et, entre toutes les parties de cet évangile, surtout le prologue, qui a frayé le chemin à la *Jésulatrie*, et par là maintenu, depuis dix-huit siècles, le christianisme à l'état de paganisme mitigé. Julien l'Apostat a bien su le dire : « C'est Jean qui a déclaré que le Verbe s'était fait chair.... et il doit être envisagé *comme la source de tout le mal.* »[1] Voilà le résultat très-grave des innocentes velléités spéculatives de Jean! Cet apôtre a, de sa propre main, jeté dans la pâte de l'Évangile le levain de l'idolâtrie, et ce levain a réellement fait lever toute la pâte, faussé la doctrine, vicié l'adoration en esprit et en vérité, altéré dans ses sources la vie chrétienne. Ce n'est qu'aujourd'hui que le monde se réveille de ce vertige et met la main sur le coupable, signalé jadis par Julien. — De l'apostat ou du disciple bien-aimé, c'est donc le premier qui a raison! Mais alors, que penser de celui-ci? Que penser du Maître qui l'avait choisi, privilégié; du Maître qui avait mis en général l'enseignement de ses apôtres sous cette divine garantie : « *Celui qui vous écoute, m'écoute!* »

---

1. Cyrille, *Cont. Julian.* Cité d'après A. Nicolas, *Études philos. sur le christianisme*, t. IV, p. 117.

Le procédé que M. Reuss attribue à l'apôtre devient complètement inadmissible, si l'on en étudie la portée d'après le texte même du prologue. A entendre ce savant, il semblerait que la théorie du Logos ne soit qu'une superfétation accidentelle, portant uniquement sur la forme rationnelle, sans racines dans la foi religieuse de Jean. Il est aisé de se convaincre du contraire. Ce théorème prétendu n'est point un simple accessoire dans le prologue, il en constitue le fond et représente, non pas la philosophie de Jean, mais sa foi, dans ce qu'elle a de plus essentiel et de plus vital. JÉSUS EST POUR JEAN LE LOGOS, OU IL N'EST RIEN. Si l'incrédulité des Juifs est quelque chose de si monstrueux à ses yeux, c'est qu'en rejetant Jésus ils ont rejeté le Logos. Si la foi nous régénère et nous sauve, c'est qu'elle nous remet en communion, par Jésus, avec le Logos. C'est ici le cas de dire que la forme, si forme il y a, emporte le fond. La formule métaphysique absorberait donc tellement dans le cœur de Jean l'objet vivant de la foi, le Jésus qu'il avait connu, que celui-ci ne serait plus rien à ses yeux sans celle-là! Lui, le témoin de cette vie, le commensal, l'intime de ce Maître, il en serait venu, dans son délire spéculatif, à faire résider la force vivifiante de l'Évangile, non plus dans sa personne, mais dans la conception philosophique qu'il s'était faite de lui! Il n'y a qu'une chose à dire à cela : C'est moralement impossible.

Heureusement le texte du prologue, bien compris, ne justifie point, exclut même complètement le point de vue d'où résultent logiquement ces conséquences désastreuses. L'emploi du terme de Logos, quoique se rapportant sans doute à certaines spéculations contemporaines, n'était point inspiré à Jean par une intention spéculative; peut-être même trouverons-nous qu'il lui était dicté par une intention directement contraire à la spéculation. Ce qui en tout cas

ressort clairement du texte, c'est que, en parlant du Logos, Jean ne songe pas à donner lui-même une révélation sur l'essence divine; il veut conduire le lecteur à recevoir avec une foi parfaite la révélation de Dieu, que Jésus-Christ nous a donnée et que cet évangile va reproduire; c'est dans ce but qu'il désigne Jésus comme le Logos, c'est-à-dire comme le parfait, l'absolu révélateur. La vraie application de ce titre de Logos n'est donc pas : « Élevez-vous avec moi à la conception de la seconde personne de la Trinité! » mais : « Croyez en celui qui nous a donné dans sa parole et dans sa vie la parfaite manifestation de l'être divin! »

3. L'exégèse ne constate donc aucune trace d'intention spéculative, ni dominante, ni accessoire, dans le prologue. La tendance pratique absorbe tout. Il ne s'agit aux yeux de Jean que de foi. Si Jésus est appelé le Logos, ce n'est pas pour que l'on spécule sur le Logos, mais pour que l'on croie en Jésus, en le recevant comme le médiateur parfait entre Dieu et l'homme, le principe de la vie, le révélateur incomparable. Tous ces attributs sont compris dans le nom de Logos, et ce titre, par sa richesse intrinsèque et par son étrangeté même, devient l'appât de la foi. Reste à savoir plus précisément quelle a été la pensée de Jean, en plaçant cette magnifique inscription au fronton de l'édifice élevé par ses mains.

La relation que nous avons fait observer entre les idées fondamentales du prologue et les éléments essentiels de la narration qui doit suivre, ne nous laisse pas dans le doute sur cette question. Le prologue est destiné à être la clef de l'évangile. Il initie le lecteur à la véritable essence du fait raconté; il lui en révèle le caractère auguste, la grandeur unique, l'importance vitale. Le prologue est semblable à ce terme technique, placé en tête d'un morceau musical, qui

indique à celui qui doit l'exécuter, l'accent et le mouvement qu'il faut y mettre. Élever l'esprit du lecteur à la hauteur réelle du drame qui va se dérouler sous ses yeux; lui faire sentir que ce n'est pas ici une histoire qu'il doit confondre avec toutes les autres et mettre de côté, après l'avoir lue, pour passer à une autre; que c'est ici le secret de la vie de l'humanité, de la sienne propre; que les paroles qu'il va lire, ne sont rien moins que le rayonnement de la Parole absolue; qu'acceptées, elles seront son salut; rejetées, sa mort; que l'incrédulité, c'est Dieu repoussé; la foi, Dieu accepté, possédé : voilà l'intention, la vraie, l'unique pensée du prologue. Ce morceau n'est que le commentaire du titre d'*évangile*, de message suprême de Dieu à la terre, donné à l'histoire évangélique et aux livres qui la renferment. Dès la première ligne du récit qui va suivre, le lecteur se trouve ainsi transporté dans la sphère divine à laquelle appartient cette histoire et d'où, en un certain sens, elle ne sort jamais, et la lecture de ce livre devient pour lui un contact immédiat avec l'être divin qui s'y manifeste encore à cette heure, aussi bien qu'il se manifestait dans l'histoire réelle.

Tel est le résultat auquel conduit une exégèse scrupuleuse et impartiale du prologue. On voit que Jean, en l'écrivant, n'est pas sorti un instant de son rôle d'apôtre. Son livre est bien, du premier mot jusqu'au dernier, un évangile, rien de plus, rien de moins, un appel à la foi. Il ne nous reste plus, pour éloigner le dernier motif de doute à cet égard, qu'à rendre compte de la notion et du terme de Logos, et qu'à prouver que les emprunts à la métaphysique contemporaine qu'on impute à l'apôtre, ne sont en réalité que des prêts qu'on lui fait.

II.

Le Logos.

Les trois questions que nous avons à résoudre, sont celles-ci : Où l'évangéliste a-t-il puisé sa notion du Logos? Quelle est l'origine de ce terme inusité? Quel motif l'a porté à l'employer ici?

Avant tout, il importe de constater un fait : c'est que le prologue ne contient pas une pensée qui dépasse le contenu du témoignage de Christ dans le quatrième évangile et l'enseignement de l'Ancien Testament expliqué à cette lumière. B. Weiss[1] mentionne deux points principaux dans lesquels le témoignage de Christ lui paraît être dépassé par le prologue : 1° la notion de la Parole, par laquelle Jean formule l'existence anté-historique de Christ; 2° la fonction créatrice, qu'il attribue à cet être. Weizsäcker[2] ajoute à ces deux points celui de la préexistence de Christ. Ce théologien ne peut naturellement s'exprimer ainsi qu'en distinguant dans les discours de Jésus ce que le Maître a réellement dit et ce qu'il faut mettre sur le compte de l'évangéliste. Il est en effet positif que les discours de Jésus dans le quatrième évangile renferment l'idée de sa préexistence. « *Que sera-ce, quand vous verrez le Fils de l'homme remonter là où il était auparavant?* » VI, 62. — « *En vérité, en vérité, je vous dis : Avant qu'Abraham naquît, je suis.* » VIII, 58. — « *Et maintenant, glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi-même, de la gloire que j'ai eue, avant la création du monde, auprès de toi.* » XVII, 5. — « *Parce que tu m'as aimé avant la création du monde.* » XVII, 24. — Personne ne songe plus, à cette heure, à contester le sens naturel de semblables paroles. En rejetant

1. *Johanneischer Lehrbegriff*, 1862.
2. *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. VII, 4e cahier.

nettement l'autorité de l'Écriture, le rationalisme actuel s'est affranchi en même temps de la triste nécessité d'atténuer le sens de ses déclarations. C'est l'un des avantages de la situation présente.

Comparons d'abord attentivement le contenu du prologue avec celui des discours de Christ dans le quatrième évangile :

Les deux premières propositions du v. 1 résultent directement des paroles de Christ que nous venons de citer. Car où aurait été la Parole antérieurement à la création, et lorsque rien n'existait encore, sinon avec Dieu? Jésus dit lui-même : « *Auprès de toi, avant que le monde fût.* » La troisième proposition : « *La Parole était Dieu,* » n'est qu'un corollaire des propositions précédentes et du mot : « *Je suis,* » opposé à celui-ci : « *Avant qu'Abraham naquît,* » littéralement « *devînt.* » Jésus s'attribue là expressément l'essence, le mode d'être de celui qui a dit : « *Je suis celui qui suis.* » Quant à la fonction créatrice attribuée au Logos, v. 3, ne suffisait-il pas de rapprocher la pensée de l'existence éternelle et divine du Logos de cette parole : « *Tu m'as aimé avant la création,* » pour comprendre que celui qui parlait ainsi ne pouvait avoir été étranger à l'œuvre qui avait tiré le monde du néant, et pour discerner dans ce pluriel de la Genèse : *Faisons* (Gen. 1, 26), ce que Jean affirme de la participation de la Parole à l'acte créateur? Le témoignage de Jésus sur lui-même dans le quatrième évangile ne permet pas de chercher sa présence, dans le premier chapitre de la Genèse, ailleurs que dans le sein même d'Élohim.

Les autres paroles du prologue se déduisent non moins sûrement des discours et des actes de Jésus dans l'évangile : v. 4 : « *En elle il y avait vie....* » Comp. V, 26 : « *Comme le Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même.* » — v. 9 : « *C'était la lumière véritable...* » Comp. VIII, 12 et IX, 5 : « *Je suis la lumière du*

monde... Celui qui me suit aura la lumière de la vie. » — v. 7 : « *Jean vint pour rendre témoignage.* » Comp. I, 34 : « *Et j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu.* » V, 33 : « *Vous avez envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité.* » — Le prologue exprime l'idée importante de l'activité du Logos dans la théocratie et même dans l'humanité tout entière, antérieurement à son incarnation : v. 5 et 11. Cette idée résulte directement de ce que dit Jésus, au ch. X, de la manière en laquelle la voix du Berger est *reconnue* par ses brebis, et cela non-seulement par celles qui sont renfermées dans la bergerie de l'ancienne alliance (v. 3), mais même par celles qui ne sont pas de cette bergerie (v. 16), par ces enfants de Dieu non appartenant à la nation et dispersés dans tout le monde (XI, 52). — Quant à l'opposition entre la naissance charnelle et l'engendrement divin, qui joue un si grand rôle dans le prologue (v. 13), elle est tirée de cette sentence de Jésus : « *Ce qui est né de la chair, est chair; ce qui est né de l'Esprit, est esprit* » (III, 6). — La réalité de l'humanité de Christ est affirmée dans le prologue non moins énergiquement que sa divinité : v. 14. Or, dans aucun évangile peut-être, autant que dans le quatrième, ne ressort le côté parfaitement humain de la personne et des affections du Sauveur. Il est exténué de fatigue (IV, 6); il a soif (IV, 7); il pleure sur son ami (XI, 35); il est ému, troublé même (XI, 33; XII, 27). En même temps sa gloire terrestre de Fils unique, si admirablement formulée dans le prologue, se déploie dans l'évangile, dans le caractère parfaitement *filial* de toutes les manifestations de Jésus, en actes et en paroles : sa dépendance complète (VI, 38 et s.); sa docilité absolue (V, 30, etc.); son intimité sans bornes avec le Père (V, 20); la grandeur des œuvres qu'il reçoit le pouvoir de faire : vivifier, juger (V, 21. 22); l'assurance parfaite de l'exaucement, quoi qu'il demande

(XI, 41. 42); l'adoration qu'il accepte (XX, 28), qu'il réclame même, à l'égal du Père (V, 23). — Le témoignage de Jean-Baptiste cité au v. 15 est un emprunt textuel à la narration subséquente (I, 27. 30). — L'idée du don de la loi, comme préparation de l'Évangile (v. 17), ressort de V, 46. 47. — Le v. 18, qui clôt le prologue, reproduit presque textuellement la parole VI, 46 : « *Non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui est du Père; celui-là a vu le Père.* » — Les termes de *Fils* et de *Fils unique*, enfin, sont empruntés à VI, 40 : « *C'est ici la volonté du Père, que celui qui contemple le Fils...* » et à III, 16 (que Jean met certainement dans la bouche de Jésus) : « *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique,* » et III, 18 : « *Parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.* »

Si quelque chose est démontré, c'est donc ce fait : que les paroles attribuées à Jésus dans la narration renferment toutes les idées exprimées dans le prologue, ou du moins leurs prémisses immédiates. Nous ne pouvons en excepter avec Weiss l'idée de la création par la Parole. Il ne reste que le terme de Logos choisi par Jean pour caractériser le Fils. C'est certainement l'emploi de ce terme usité dans la langue philosophique, qui a fait qu'au lieu de voir tout simplement dans l'auteur du prologue le disciple de son Maître, on l'a transformé en disciple des Gnostiques ou de Philon.

Mais l'exégèse que nous venons de faire de tout le prologue, doit avoir montré quelle distance il y a entre notre évangile et les Gnostiques. Toutes les expressions dont se sert l'évangéliste ont un sens simplement religieux, naturel, approprié au contexte, tandis que, dans le gnosticisme, elles sont employées dans un sens guindé, artificiel, mythologique.[1]

1. Hügenfeld trouve dans ζωή (v. 4) la personne mythologique qui, chez les Gnostiques, faisait la syzygie du Logos; dans σκοτία (v. 5), le

Quant à l'école alexandrine et à Philon, personne ne méconnaît plus aujourd'hui les différences profondes, essentielles, qui les séparent de Jean. M. Reuss[1] dit lui-même : « Les auteurs modernes qui ont été d'avis que le Logos de Jean n'est pas le même que celui de Philon, ont eu raison sans doute.... » Mais il trouve néanmoins, « dans la ressemblance parfaite qui existe entre les formules de l'apôtre et celles du philosophe, » la preuve d'un « rapport de dépendance entre les deux systèmes, au moins quant à leur forme et à leur succession chronologique. »

Voici les différences capitales qui nous paraissent exister entre Jean et Philon, quant au sujet qui nous occupe, et qui, malgré l'emploi commun du mot λόγος, accusent deux enseignements divers et même opposés.[2]

1. Ils emploient tous deux le mot λόγος, mais dans un sens tout différent. Chez Jean, il signifie, comme en général dans le langage biblique, *parole*. Chez Philon, il a le sens philosophique de *raison*. C'est, comme dit Grossmann[3], *vis divina in ratione posita et universæ naturæ animo atque mente, divinæ mentis fusio universa*. Lorsque Philon veut donner au mot λόγος le sens de parole, il ajoute expressément ῥῆμα. « Dieu fait l'une et l'autre chose, dit-il, par son

principe éternellement opposé à la lumière dans le système dualiste; dans l'expression *venir au monde* (v. 9), une allusion au temps pendant lequel, d'après les Valentiniens, Jésus se préparait à recevoir en lui le divin Logos; dans les v. 12 et 13, le principe gnostique que le croyant ne *devient* que ce qu'il *est* déjà par nature; dans la grâce et la vérité (v. 14), une syzygie valentinienne, etc. etc. On rira un jour de ces découvertes prétendues, comme on plaisante aujourd'hui des allégorisations des Pères.

1. *Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 354.

2. Philon survécut à Jésus au moins d'une dizaine d'années (Renan, *Vie de Jésus*, p. IX). Ses écrits sont donc certainement antérieurs à l'évangile de saint Jean.

3. *Quæstiones Philoneæ*, II, 35.

λόγῳ ῥήματι[1].» Il attribue la création au ῥῆμα Θεοῦ[2]. L'emploi du mot λόγος dans saint Jean est donc conforme au sens de cette expression dans les LXX et dans toute l'Écriture, mais nullement à son sens chez Philon.

2. La nature de l'être ainsi désigné est également conçue d'une manière toute différente chez les deux écrivains. Le Logos de Jean est une personne. «C'est, dit Baur, un être divin, existant pour lui-même, qui se meut, en quelque sorte, vers le cœur de Dieu, cherchant à résoudre dans l'unité ce qui le sépare et le distingue de lui.... Cela suppose chez lui la conscience de sa distinction personnelle[3].» Le Logos de Philon ne possède point une personnalité sérieuse. Grossmann dit[4] : «De même que la théologie de Philon est composée d'éléments divers, ainsi la notion du Logos divin que nous trouvons chez lui, prend des couleurs différentes selon la différence des auteurs auxquels il se rattache.» Écrit-il sous l'influence des documents juifs, il appelle le Logos, l'*archange*. Quand il s'explique en philosophe platonicien, il le désigne comme l'*idée des idées* (ἰδέα ἰδεῶν). D'autres fois, se rattachant à la doctrine stoïcienne de l'âme du monde, il le décrit comme la *raison impersonnelle* diffuse dans tous les êtres (ὁ κοινὸς λόγος ὁ διὰ πάντων ἐρχόμενος). Aussi Niedner résume-t-il son étude de cette question en disant : «Il n'y a pas de passage qui réclame, tandis qu'il y en a plusieurs qui excluent la distinction hypostatique de Dieu et du Logos[5].» Il n'y a donc aucun rapport entre cette notion confuse, indécise, complexe, résultat d'un syncré-

1. Cité d'ap. Hœlemann, *De evangelii Joh. introitu*, p. 48.

2. *Ibid.* p. 49.

3. *Das Christ. und die christl. K. der drei ersten Jahrh.* p. 323.

4. *Quæst. Phil.* II, 69.

5. *De subsistentia* τῷ θείῳ λόγῳ *apud Philonem tributa*, *Quæst. Phil.* II, p. 3.

tisme évident, et l'empreinte si nette et si originale de l'idée de la Parole chez Jean.

3. Le rôle du Logos, chez Philon, se borne à la création et à la conservation de l'univers. Jamais il n'est venu à la pensée de ce philosophe de rapprocher cet être de la personne du Messie, encore moins de les identifier. Chez Jean, au contraire, l'idée du Logos n'est mentionnée qu'en vue de son apparition comme Messie et de son incarnation.

4. Enfin, l'origine des deux notions est absolument différente. Chez Philon, cette origine est métaphysique. Dieu étant conçu comme l'être absolument indéterminé et impersonnel, l'existence pure, il était impossible de passer d'un tel être à la création finie et infiniment variée; et, comme celle-ci est un fait, qu'il s'agissait d'expliquer et de mettre d'accord avec la conception rationnelle de Dieu, il fallut bien faire intervenir un agent inférieur, *un second Dieu,* le Logos. Chez Jean, les prémisses sont complètement opposées. Dieu, bien loin d'être un principe impersonnel et abstrait, est un Père (I, 18), dont l'essence est l'amour (III, 16). Il est en relation directe avec le monde, puisqu'il l'aime et veut le sauver. Le Logos de Jean n'est donc pas un médiateur métaphysiquement nécessaire entre Dieu et le monde. Son existence est affaire d'amour (I, 18; XVII, 24), non de nécessité logique.

Est-il possible de concevoir une opposition plus complète que celle du Dieu de Philon et du Dieu de Jean, et par conséquent que celle de la notion du Logos chez l'un et l'autre? Il n'y a de commun entre les deux écrivains que le terme; et encore ce terme est-il pris dans des sens différents. Que l'on cesse donc de dire et de répéter que Jean a été à l'école de Philon ou de ses disciples. Évidemment son intuition, son vocabulaire même, sont puisés à une autre source.

Nous avons déjà vu que la notion et l'expression de λόγος

sont les seules de tout le prologue qui ne soient pas tirées directement des discours que saint Jean met dans la bouche de Christ. S'il ne les a empruntées ni à cette source sacrée ni à la philosophie de son temps, où les a-t-il donc puisées? Dans les entretiens intimes qu'il avait eus avec son Maître ou dans quelque révélation particulière? Comment le nier, mais aussi, comment le prouver? Ce qui est certain, c'est que cette doctrine du Logos créateur, devenu notre Sauveur en Jésus-Christ, avait, à ses yeux, la même autorité que les enseignements qu'il place dans la bouche de Jésus lui-même. Autrement, il ne l'aurait pas fondue, comme il le fait dans le prologue, avec la substance de ces enseignements. Ce qui est probable, d'autre part, c'est que jamais il n'avait entendu cette expression de Logos sortir de la bouche de son Maître. Pourquoi l'eût-il supprimée dans le récit des discours de Jésus, si elle eût été de lui? Nous sommes conduits, par cette double considération, à ce résultat : que la notion du Logos, quoique n'ayant point fait directement partie de l'enseignement de Jésus, avait néanmoins pour la conscience religieuse de Jean exactement la même autorité que les paroles de Jésus lui-même. Comment s'expliquer ce fait?

D'une seule manière. Aux yeux de Jean, il existait une autorité égale à celle de son Maître parce qu'elle avait été sanctionnée par lui : c'était l'Ancien Testament; et c'est à cette source que Jean, mis sur la voie par les discours de Jésus, a puisé la notion précise du Logos et cette dénomination elle-même. Trois lignes, en effet, dans l'Ancien Testament, convergent à la notion et au terme dont nous cherchons l'explication.

1. Les apparitions de l'ange de l'Éternel. Nous trouvons dans l'Ancien Testament un envoyé divin (*Maléach*), tantôt distinct de Jéhovah, tantôt identifié avec lui. Comp. Gen. XVI,

7 : « *L'ange de l'Éternel la trouva,* » avec XVI, 13 : « *L'Éternel qui lui parlait.* » Dieu dit de cet être mystérieux Ex. XXIII, 21 : « *Mon nom* (c'est-à-dire la connaissance et la possession de mon essence intime et cachée) *est en lui.* » Os. XII, 4. 5 cet être avec lequel lutta Jacob, qui Gen. XXXII, 28. 30 est appelé Dieu (*El*), reçoit les noms d'*Elohim* et de *Maléach*. Zach. XII, 8 il est dit que la maison de David sera *comme Elohim*, puis sous forme de gradation, *comme l'ange de l'Éternel*. Enfin, Mal. III, 1 il est positivement déclaré que le Messie ne sera autre que ce personnage à la fois divin et distinct de Dieu, qui est dès longtemps adoré dans le temple de Jérusalem : « *Aussitôt Adonaï que vous cherchez, l'ange* (*Maléach*) *de l'alliance que vous désirez, entrera dans son temple : voici, il vient.* » Zach. XII, 10 ce Messie, qui sera percé par son peuple, est Jéhovah lui-même : « *Ils regarderont à moi, dit Jéhovah, qu'ils ont percé.* » Ainsi donc, d'après l'Ancien Testament, cet être divin, après avoir été dès le commencement l'agent de toutes les théophanies, devait consommer son office de médiateur en remplissant lui-même la fonction de Messie.

2. On peut ne voir qu'une personnification poétique de l'intelligence divine dans la description de la *sagesse*, Prov. VIII. Cependant, combinée avec la notion de l'ange de l'Éternel, celle de la sagesse prend un caractère de personnalité plus réelle. « *L'Éternel m'a possédée au commencement de sa voie, avant ses œuvres, déjà alors* » (v. 22). « *Quand il formait le ciel, j'étais là* » (v. 27). « *J'étais auprès de lui comme ouvrière; j'étais tous les jours dans la joie, et je me réjouissais continuellement devant lui; je m'égayais sur la terre, et je faisais mes délices des enfants des hommes* » (v. 30 et 31). L'analogie de ces expressions avec celles des quatre premiers versets du prologue saute aux yeux. Ce qui caractérise ce passage, c'est la participation

de la sagesse à l'œuvre de la création. Ce côté ne ressortait point dans la doctrine du Maléach.

3. Un troisième intermédiaire entre Dieu et le monde, auquel l'Ancien Testament attribue une importance plus grande et plus constante encore, c'est la *parole de l'Éternel*. Son rôle commence avec la création. Plus tard, elle devient l'agent ordinaire des révélations prophétiques. Il est quelques passages qui tendent à la personnifier. C'est un médecin envoyé du ciel pour guérir Israël, Ps. CVII, 20; un messager divin, qui parcourt rapidement le monde, Ps. CXLVII, 15; un agent qui exécute infailliblement les missions qui lui sont confiées, És. LV, 11. Depuis la captivité de Babylone, les docteurs juifs rapprochèrent cette vivante Parole de Dieu du personnage mystérieux appelé l'ange de l'Éternel, et réunissant dans une intuition unique les théophanies et les révélations prophétiques et en général toutes les manifestations de Jéhovah, ils les attribuèrent à un seul et même organe qu'ils désignèrent du nom de *Parole de l'Éternel* (מימרא די יהוה). Ils la voient agissante, cette *Memra*, dans toute l'économie ancienne, là même où Dieu seul est nommé. C'est elle qui est avec Joseph dans la prison. C'est à la Memra que Dieu dit, Ps. CX, 1: «*Sieds-toi à ma droite.*» C'est elle qui est l'ange exterminateur, elle qui habite dans la nuée au désert. Voir Lücke, t. I, p. 285.

De ces trois organes de l'action et de la révélation divines, le Maléach, la Sagesse et la Parole, ce dernier était certainement le plus propre à renfermer et à désigner les deux autres. Par son contenu intelligible, la parole divine est une sagesse. Envisagée comme acte, c'est une puissance, un agent personnel tel que le Maléach. Entre le terme employé par les paraphrases chaldaïques et celui dont se sert saint Jean il y a cependant une différence : c'est que les premiers disent toujours *Memra de Jéhovah*,

tandis que Jean dit d'une manière absolue : *la Parole*. De plus, il n'est pas possible de savoir si, dans la pensée de ces savants juifs, il y avait une relation quelconque entre ce qu'ils appelaient la Parole de l'Éternel et la personne du Messie.

Nous possédons maintenant tous les éléments nécessaires pour nous rendre compte et de l'idée et du terme de Logos, dans le prologue de Jean, et cela sans sortir de la sphère des révélations théocratiques et déserter le sol sacré dans lequel plongeaient les racines de la vie et de la pensée religieuses de l'apôtre.

1. Quant à *l'idée* de cet être éternel, intermédiaire des œuvres et des révélations divines, Jean avait entendu — c'est du moins ce qui ressort de son évangile — Jésus affirmer son éternité, par conséquent sa divinité. Il savait de sa bouche, qu'il était avant Abraham et qu'Abraham s'était réjoui de contempler son apparition sur la terre comme Messie. Il s'était rendu compte, au moyen de ces déclarations de Jésus, de cette parole énigmatique de Jean-Baptiste : « *Celui qui vient après moi, a été là avant moi.* » De ce point où il se trouve ainsi élevé, il regarde en arrière; il contemple l'Ancien Testament; il y découvre les trois formes de la manifestation divine, que nous avons signalées : le *parler* par lequel Dieu agit dès le commencement, la sagesse qui fut son associée dans l'œuvre de la création, le Maléach, égal à Jéhovah lui-même, qui devait, comme Messie, venir résider personnellement dans son temple.... Comment donc, une fois Jésus reconnu pour le Messie, ne pas discerner en lui le révélateur suprême et primordial, et dans son apparition, la théophanie parfaite annoncée comme terme de toutes les médiations antérieures? Le témoignage de Jésus et celui de Jean-Baptiste illuminaient l'Ancien Testament comme celui-ci les confirmait.

2. Quant au *terme* de Logos, employé par Jean pour désigner l'être divin apparu en Christ, si les savants juifs avaient été conduits par l'Ancien Testament et sans la moindre connexion avec la spéculation alexandrine, à appliquer au médiateur surhumain entre Dieu et son peuple le nom de Parole de l'Éternel, l'évangéliste ne pouvait-il pas soit s'approprier cette expression — puisqu'elle était scripturaire — soit arriver spontanément à une dénomination analogue? Indépendamment de l'ignorance où l'on est encore sur l'âge exact des paraphrases chaldaïques, la seconde alternative doit paraître la plus probable, si nous tenons compte des faits rappelés plus haut. Qui ne sentirait la différence essentielle qu'il y a entre les deux sens du mot Parole dans ces deux locutions : *la Parole de Jéhovah* et *la Parole*, absolument parlant? La première expression est empruntée à la relation de Jéhovah et de son peuple et ne désigne qu'un simple rapport; la seconde caractérise l'essence même de l'être ainsi désigné. Celle-ci renferme tout ce que contient la première et beaucoup plus encore. La dénomination employée par les rabbins classifie sous un nom générique toute la série des manifestations théocratiques; celle de Jean réunit tous ces phénomènes divins qui se sont succédé dans le temps, les ramène à leur principe permanent et fait comprendre que, si l'être dont il s'agit a été l'agent de la manifestation divine dans telle ou telle circonstance particulière, c'est qu'il est la révélation en soi. Il ne révèle pas seulement; il est, absolument parlant, révélation, Parole. Chez lui, révéler n'est pas un acte ou un attribut; c'est son essence même. Jean ne fait donc que donner une forme absolue au terme usité dans l'Ancien Testament pour exprimer la série des révélations divines; et il en élève ainsi le sens à la plus haute puissance. Et le but qu'il se propose en agissant de la sorte, c'est tout simplement de

dire : «Pas de révélateur après ou à côté de celui-ci! Car cet être, c'est la révélation elle-même, la révélation incarnée. Que chacun des λόγοι que je vais rapporter, soit reçu comme une émanation de l'absolu Logos!» A ce point de vue la relation entre le v. 18 et le v. 1 du prologue saute aux yeux. Le ἐκεῖνος ἐξηγήσατο du v. 18 n'est que le commentaire du mot Logos par l'auteur lui-même. Qu'on relise également les paroles XII, 44-50, et l'on sentira que nous sommes parvenus à la vraie pensée de l'auteur.

3. Il ne faut pas identifier, comme on le fait d'ordinaire, la question de l'origine de ce terme avec celle de son *emploi* par l'évangéliste. L'origine est purement biblique, comme nous venons de le voir; mais il serait étonnant assurément que Jean, après un long séjour dans ces contrées d'Asie-Mineure, où l'usage qui se faisait à Alexandrie et ailleurs du mot Logos ne pouvait être ignoré, eût inscrit ce terme, avec tant d'éclat, en tête de son évangile sans une intention particulière. Si l'emploi de ce mot de la part de Jean n'était pas un emprunt, il renfermait certainement une allusion. A ces Hellènes et à ces Juifs hellénisés, d'une part, qui philosophaient dans le vide sur les rapports du fini et de l'infini, à ces scrutateurs de la lettre des Écritures, de l'autre, qui spéculaient sur les révélations théocratiques, Jean disait par ce nom de Logos donné à Jésus : «L'intermédiaire inconnu entre Dieu et le monde à l'intelligence duquel vous vous efforcez de parvenir, nous l'avons vu, entendu, touché; vos spéculations philosophiques ou vos subtilités scripturaires ne vous élèveront point à lui; croyez en Jésus, comme nous, et en lui vous posséderez ce révélateur divin dont la pensée vous occupe.»[1]

Toute l'explication que nous venons de présenter suppose

1. Voir Néander, *Gesch. der Pflanz. der christl. K.* t. II, p. 549.

que les discours que saint Jean met dans la bouche de Jésus, ont été réellement prononcés par lui; mais c'est précisément cette prémisse que l'on conteste. On demande comment il arrive que, si le prologue est un résumé historique des discours du Seigneur, les Synoptiques n'aient conservé aucune trace de ces enseignements de Jésus sur sa personne.[1]

Nous ne pouvons traiter ici que sous ce point de vue spécial, et encore dans des limites restreintes, le rapport des Synoptiques au quatrième évangile. Mais nous espérons prouver que, comme l'a dit Ritschl, dans une parole déjà citée[2], l'enseignement de Jésus dans les Synoptiques, non-seulement comporte, mais réclame le témoignage de Jésus sur sa personne tel qu'il est rapporté dans l'évangile selon saint Jean. On affecte d'opposer le Jésus des Synoptiques, comme simple prédicateur de morale, à celui de Jean, que l'on représente comme préoccupé sans cesse de spéculations métaphysiques sur sa propre personne. Il semblerait que la doctrine du premier se réduise à aimer Dieu et le prochain, abstraction faite de celui qui prêche ce devoir, tandis qu'aux yeux du second toute la religion se résume dans la croyance à sa relation mystérieuse avec son Père. C'est encore ici l'une de ces nuances dont on fait habilement une opposition. N'est-ce pas le Jésus des Synoptiques qui dit : « *Celui qui aime son père, ou sa mère, ou sa femme, plus que moi, n'est pas digne de moi* »? N'est-ce pas lui qui dit : « *Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai* »? Est-il possible de lire les Synoptiques sans recevoir l'impression que c'est en Jésus, et en Jésus seul, que Dieu se donne et que

1. Baur, *Theol. Jahrb.* t. III, p. 8.
2. P. 9.

s'attacher à lui est le suprême devoir d'où l'accomplissement de tous les autres découle? La position de Messie juif, dans le sens ordinaire du mot, explique-t-elle cet abandon complet, cet amour personnel et illimité, que Jésus réclame? Quand il dit : « *Personne ne connaît le Fils que le Père, et le Père que le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le faire connaître* » (Matth. XI, 27; Luc X, 22), posant ainsi l'essence du Fils comme un mystère connu de Dieu seul, et celle du Père, comme un mystère révélé au Fils seul et par le Fils seul, n'affirme-t-il pas exactement ce rapport unique entre Dieu et lui, qu'enseigne le prologue, relation d'égalité par l'amour que le Père témoigne au Fils, en même temps que de subordination par le dévouement du Fils au Père? Se trouve-t-il dans tout l'évangile de Jean une parole qui pût servir, plus complétement que celle-ci, de texte au v. 18 du prologue? Lorsque, dans saint Marc, Jésus dit, en parlant du jour de son retour (XIII, 32) : « *Quant à ce jour et à cette heure, personne ne le sait, non pas même les anges qui sont au ciel, ni même le Fils, mais mon Père seul,* » ne s'attribue-t-il pas une position supérieure à celle des créatures les plus élevées? Bien plus, lorsque, dans l'institution du baptême (Matth. XXVIII, 19), il se place, comme Fils, entre le Père et le Saint-Esprit, penserait-on encore pouvoir expliquer cette idée de Fils par celle de Messie? Le Messie, comme le désigne son nom, n'est-il pas l'oint du Saint-Esprit, par conséquent l'inférieur par rapport à lui? Et, si le Saint-Esprit est un principe divin, le souffle de la bouche de Dieu, Ps. XXXIII, 6, comme le suppose toute l'Écriture, quel est donc celui qui, sous le titre de Fils, vient s'interposer entre le Père et l'Esprit? Enfin, que répondraient nos modernes critiques à Jésus, s'il leur adressait la même question qu'il adresse à ses adversaires dans les trois Synoptiques (Matth. XXII, 45;

Marc XII, 37; Luc XX, 44) : « *Si David appelle le Christ son Seigneur, comment est-il son fils?* » La réponse qu'avait en vue le Seigneur ne pouvait être que celle-ci : Par son essence divine, il est son Seigneur; par sa nature humaine, il descend de lui. Il s'agit bien évidemment ici, dans la pensée du Seigneur, d'une relation de nature, et non pas seulement de volonté et d'amour : autrement, cette question n'eût été de sa part qu'une ruse de fort mauvais aloi. Ce trait se trouvant simultanément dans les trois Synoptiques, son authenticité est d'autant mieux garantie, et aucune tendance particulière ne peut en avoir occasionné l'invention. Bien loin donc de dire, avec Baur, que « nous n'avons pas, dans les Synoptiques, le moindre motif de dépasser l'idée d'un Messie purement humain[1], » reconnaissons, par cette courte énumération, que saint Jean ne fait rien dire à Jésus qu'il n'ait pu dire réellement, s'il a vraiment dit tout ce que lui font dire les Synoptiques. Il y a plus. La position qu'il prend dans ces derniers étant telle qu'il n'est pas un des attributs divins et pas une des fonctions divines qui ne se lie nécessairement à cette position, il faudrait en tous cas admettre, même si nous ne possédions pas l'évangile de Jean, que Jésus a dû s'expliquer, au moins auprès de ses disciples, beaucoup plus nettement sur sa personne, de manière à enlever le scandale qu'aurait dû leur causer, aussi bien qu'aux Juifs, une demi-révélation sur un point aussi capital. Comment ces témoignages plus complets se trouvent-ils omis dans les Synoptiques? Ce n'est pas encore le moment de traiter cette question, dont la solution ne peut résulter que de l'étude complète des rapports du quatrième évangile aux trois autres. Mais, ce que nous pouvons dire, fondé sur les faits que nous venons de

1. *Das Christ. u. die christl. K.* etc. p. 308.

rappeler, c'est que, non-seulement il n'y a pas, ainsi que le prétend Baur, une contradiction insoluble entre le quatrième et les trois autres, sur ce point, mais que, comme le déclare Ritschl, l'enseignement des Synoptiques *réclame*, comme son complément historiquement nécessaire, celui de Jean.

Nous pouvons du reste, vis-à-vis de Baur, nous appuyer sur un document qui a bien la valeur d'un évangile : c'est l'Apocalypse. Ce livre est attribué par lui à l'apôtre Jean, vrai judéo-chrétien, représentant par conséquent de ce christianisme primitif, que l'apôtre Paul doit avoir transformé et faussé. Baur dit lui-même que l'apôtre Jean ne vint s'établir à Éphèse et ne fit de cette ville le centre de son activité que « dans le but de maintenir les principes du christianisme de Jérusalem contre les usurpations du christianisme paulinique[1]. » Son Apocalypse doit donc représenter le premier d'une manière normale. Or, que dit-elle sur la personne de Jésus? Baur reconnaît expressément que dans l'Apocalypse, « le Messie est appelé Jéhovah, Dieu, dans le sens le plus élevé, » mais, ajoute-t-il, « sans qu'on doive en conclure qu'une vraie nature divine lui soit attribuée[2]. » Il avoue que Christ est appelé ἀρχὴ τῆς κτίσεως et que « cette expression semble renfermer d'une manière suffisamment claire l'idée de la préexistence. » Mais, ajoute-t-il, « comme nulle part ailleurs cette idée n'est clairement exprimée dans cet écrit, le sens de cette expression doit être que le Messie est la créature la plus élevée[3]. » Comme si, lorsque le Messie est appelé l'Alpha, le premier, celui *qui est*, *qui était* et *qui vient*, et revêtu du rôle et de tous les attributs de Jéhovah dans l'Ancien Testament, cela n'emportait pas, surtout au

1. *Das Christ. u. die christl. K.* etc. p. 82.
2. *Ibid.* p. 315.
3. *Ibid.* p. 316.

point de vue du monothéisme juif qui sépare si rigoureusement Dieu de la créature, la divinité et l'éternité de cet être. Baur reconnaît enfin que « tous les prédicats les plus élevés sont attribués à Christ dans l'Apocalypse; » mais, dit-il, « ces titres ne lui sont qu'extérieurement appliqués et ne se lient point à sa personne par un rapport essentiel.[1] » A bon entendeur, ces aveux et ces réponses doivent suffire. Plus on pose l'Apocalypse comme un document du judéo-christianisme primitif, plus ce livre démontre donc que la divinité de Jésus a fait partie de la foi des premiers disciples et, par conséquent, de l'enseignement du Maître lui-même. Remarquons enfin que le nom de Parole de Dieu est appliqué à Jésus dans l'Apocalypse, XIX, 13 : « *Son nom est la Parole de Dieu*, » et que, si ce nom était un emprunt à la philosophie de Philon ou au gnosticisme, on ne s'expliquerait pas aisément comment il aurait pu pénétrer dans un écrit d'un horizon aussi borné que celui que l'on attribue à l'auteur de l'Apocalypse, et à l'époque reculée où, selon toute cette critique, l'apôtre doit avoir composé ce livre (avant la ruine de Jérusalem).

Sous quelque face que nous envisagions la question posée, nous arrivons à cette conclusion : qu'il suffit pleinement de l'enseignement du Maître renfermé dans notre évangile et dont l'authenticité générale est, non pas renversée, mais confirmée par les Synoptiques et l'Apocalypse, pour expliquer le contenu du prologue de Jean.

Nous avons ainsi obtenu les résultats suivants :

1. L'idée de la divinité éternelle du Messie a fait partie de l'enseignement de Jésus lui-même.

2. Le nom de Logos est un emprunt de Jean à la langue de l'Ancien Testament, destiné à caractériser le Messie

---

1. *Das Christ. u. die christl. K.* etc. p. 317.

comme le consommateur des révélations précédentes, comme la révélation absolue, essentielle.

3. L'emploi que saint Jean a fait de ce terme, lui a été inspiré par le désir d'opposer le sain et vivifiant *réalisme chrétien* au *creux idéalisme*[1] qu'il rencontrait dans son entourage.

Weizsäcker[2], dans l'article cité plus haut, a objecté que, si Christ s'était réellement déclaré Dieu comme cela a lieu dans l'évangile de saint Jean, ses disciples n'auraient pu soutenir avec lui des relations aussi familières que celles dans lesquelles ils vécurent pendant trois ans avec lui. Mais n'est-il pas tout aussi difficile de comprendre comment, si Jésus ne s'est pas déclaré Dieu, ils ont pu en venir à envisager comme tel un être avec lequel ils avaient soutenu des relations aussi familières pendant trois ans? Problème pour problème, le premier paraît encore plus aisé à résoudre que le second.

III.

La vérité et l'importance de la conception de la personne de Jésus dans le prologue.

Le prologue de Jean n'enseigne donc rien de nouveau sur la personne de Jésus. Il ne fait que résumer le témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même et que le formuler par une expression frappante qui l'a gravé profondément dans la conscience de l'Église. Rien de plus erroné, par conséquent, que de présenter le rapport du Christ des Synoptiques à celui de Paul, puis à celui de Jean, comme une série de créations superposées qui ont apparu successivement dans l'Église. La conception la plus élevée, la plus

1. Expressions de Néander.
2. *Jahrb. für deutsche Theol.* t. VII, 4e cahier.

pleine et la plus riche a été aussi la première ; c'est la conscience que Christ a eue de lui-même. Cette conscience a laissé son empreinte ineffaçable dans une foule de témoignages sortis de sa bouche ; et ces témoignages ont été recueillis et conservés d'une manière plus ou moins parfaite dans les documents divers que l'on oppose, mais qui, au contraire, se complètent. Le fait est que l'Église n'a jamais éprouvé le moindre embarras à fondre en une seule et même intuition le Christ des Synoptiques, celui de Paul et celui de Jean, malgré les nuances qui les distinguent. Il y a contraste sans doute, comme partout où il y a richesse; mais les oppositions qu'on établit ne sont qu'une affaire de savants, plus préoccupés de faire briller leur perspicacité aux dépens de l'objet qu'ils étudient, que de le mettre dans son plein jour, en s'effaçant eux-mêmes. Semblables aux différentes images que reproduit d'un même individu la photographie, mais dans lesquelles, malgré leur diversité, l'œil d'un ami reconnaît toujours son ami, les figures diverses du Christ évangélique reproduisent aux yeux de la foi simple le même type fondamental, et ce type ne peut apparemment être autre que celui que Jésus portait au dedans de lui et qu'il a gravé d'une main ferme et hardie dans le cœur de ses disciples. Nous disons hardie, parce que c'est ce témoignage rendu à sa divinité qui lui a coûté la vie : il est mort — les Synoptiques le déclarent aussi bien que saint Jean — comme blasphémateur, et parce qu'il s'était fait, non pas seulement Messie — il n'y aurait pas eu là de blasphème — mais Fils de Dieu, dans le sens le plus élevé du mot; et l'unique question, au sujet de Jésus-Christ, sera désormais celle qui ressort de toutes les pages du livre de M. Renan : En se proclamant Dieu, a-t-il affirmé une vérité, ou n'a-t-il été que la première dupe de son exaltation et de son orgueil ? Est-il la Parole faite chair, comme le supposent tous ses

discours, depuis le Sermon sur la montagne (comp. Matth. VII, 21-23) jusqu'à la prière sacerdotale, ou bien n'est-il qu'un fou pieux, qui ne se distingue de la foule de ses semblables que par le retentissement qu'a eu sa folie?

Indépendamment de la question générale du surnaturel et du miracle, que nous ne pouvons traiter ici, on oppose trois objections principales à la conception si nettement formulée dans le prologue et particulièrement à la notion de la préexistence et de l'éternité du Logos.

1. On argumente des inconséquences du point de vue de Jean. C'est ainsi que M. Reuss[1] voit une contradiction entre le prologue qui enseigne, selon lui, la parfaite égalité du Père et du Fils, telle que la professe l'orthodoxie ecclésiastique, et les nombreuses paroles de Jésus, dans l'évangile de saint Jean lui-même, qui renferment l'idée de la subordination du Fils au Père. Dans la thèse de l'égalité et dans les paroles qui la renferment, il trouve l'emprunt fait à l'école et à Philon; dans les paroles qui enseignent la subordination, il reconnaît des témoignages réellement émanés de la bouche de Christ. Jean ne se serait pas aperçu de la contradiction entre ces éléments de sens opposé et d'origine différente.

2. Baur[2] appuie fortement sur l'impossibilité de concilier la notion de l'incarnation du Verbe avec celle de la naissance surnaturelle de Jésus, que l'on trouve dans les Synoptiques. Au point de vue de ces derniers, en effet, c'est par cette naissance que le sujet de l'histoire évangélique commence à exister; au point de vue de l'incarnation, au contraire, ce sujet préexiste à son apparition même et ne peut rien devenir qu'il ne fût déjà. « Il est absolument impossible,

1. *Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 350 et suiv.
2. *Theol. Jahrb.* 1844, t. III, p. 24 et suiv.

conclut-il, de placer la naissance dont parlent les Synoptiques dans la série des moments indiqués par le prologue. »

3. On oppose au fait de l'incarnation l'impossibilité de le concilier avec l'humanité réelle du Sauveur. C'est le point de vue de Lücke[1], qui, tout en reconnaissant ce qu'il y a de périlleux dans la négation de la préexistence, ne peut cependant se résoudre à admettre un fait qui statuerait une différence d'essence entre le Sauveur et ses frères et qui ne permettrait plus de concevoir ni sa qualité de Fils de l'homme, ni sa fonction rédemptrice. C'est du même point de vue que partent les scrupules de Weizsäcker[2] : Sans doute, la communion du Fils avec le Père n'est pas seulement morale; il ne conquiert pas sa position de Fils par sa fidélité; elle est la présupposition de tout ce qu'il fait et dit; sa fidélité ne fait que maintenir ce rapport originaire, elle ne le produit pas; c'est la condition non acquise de la conscience qu'il a de lui-même. Mais, d'autre part, il faut reconnaître, quant à la connaissance supérieure que possédait Christ, qu'elle ne peut être la continuation d'une connaissance antérieure, apportée d'en haut : autrement elle n'aurait plus ce caractère progressif et limité à la tâche de chaque moment que nous y reconnaissons et qui en fait une connaissance vraiment humaine. Et, quant à la tâche morale de Jésus, elle n'aurait plus rien d'humain, dans cette condition-là : car où serait le combat moral réel chez le Fils, s'il possédait encore la connaissance complète du plan divin qu'il avait éternellement auprès du Père[3] ? — Après s'être donné beaucoup de peine pour éliminer des paroles de Jésus citées plus haut l'idée de la préexistence, Weizsäcker conclut cependant qu'il y a dans le quatrième évangile deux

1. T. I, p. 378.
2. *Jahrb. für deutsche Theol.* t. VII, 4e cahier, p. 655-664.
3. *Ibid.* p. 639.

Christs juxtaposés : l'un vraiment humain, celui qu'enseignent Jésus lui-même et les Synoptiques; l'autre préexistant, celui de Jean. Nous sommes ainsi ramenés aux inconséquences prétendues, qu'attribue M. Reuss à la christologie du quatrième évangile.

Reprenons ces objections.

I. Nous croyons que la contradiction intrinsèque, reprochée à l'évangile de Jean par M. Reuss, n'est qu'une apparence, provenant de ce que ce savant prête à l'apôtre la dogmatique formulée dans le symbole de Nicée et dite orthodoxe, au lieu de le laisser parler lui-même. En effet, le prologue enseigne la subordination du Fils au Père aussi positivement que le reste de l'évangile. Nous l'avons prouvé par l'exégèse. L'expression *était avec Dieu*, le nom de Dieu comme substantif (ὁ Θεός) réservé au Père, l'idée d'engendrement renfermée dans le mot μονογενής (rapproché comme il l'est au v. 14 de celui de πατήρ), les termes mêmes de Père et de Fils, celui de Parole, l'image : *dans le sein du Père*, le Père posé comme objet suprême de la connaissance, tandis que le Fils n'en est que l'organe : voilà autant d'indices qui ne laissent aucun doute sur le sentiment de l'auteur du prologue touchant la subordination, et qui établissent l'accord le plus parfait entre ce morceau et le reste de l'évangile.

II. L'objection de Baur, tirée du désaccord entre la notion de l'incarnation et celle de la naissance miraculeuse, provient, comme l'objection précédente de M. Reuss, de ce que ce savant n'a pas serré d'assez près les expressions du prologue. Partant de l'idée préconçue que le sujet de l'histoire évangélique, d'après le quatrième évangile, est la Parole, purement et simplement, et que ces mots : « *La Parole est devenue chair,* » signifient uniquement que d'invisible la Parole est devenue visible, il est bien évident que Baur ne

doit plus trouver de place dans le prologue pour l'idée d'une naissance miraculeuse; il faut même ajouter : pour l'idée d'une naissance quelconque, miraculeuse ou naturelle. Mais pour peu que l'on prenne au sérieux l'expression de Jean σὰρξ ἐγένετο, on trouvera qu'elle ne saurait désigner une simple apparition et que l'idée d'une naissance, et plus spécialement d'une naissance miraculeuse, y est impliquée. Comment, en effet, avoir accès à la nature humaine dans toute sa réalité, autrement que par le développement organique et graduel dont la naissance est le point de départ? Et comment, d'autre part, Jésus serait-il homme de manière à représenter l'humanité tout entière, si son existence humaine avait exactement la même origine que la nôtre? C'est à l'action paternelle qu'appartient, dans la naissance, l'élément profondément individualisateur. Le concours d'un père eût fait de Jésus un individu juxtaposé à tous les autres, *un* homme. Par l'absence de ce facteur, et par le fait qu'il ne doit son existence humaine qu'au facteur maternel, qui représente la nature humaine en soi, il a pu être non-seulement un homme, mais le Fils de l'homme et devenir le représentant et l'organe de la race entière, l'homme central, le second Adam. Cette position unique a été celle de Jésus aux yeux de Jean, aussi bien qu'à ceux des Synoptiques; c'est par un effet de cette position que les actes du Seigneur n'ont pas seulement une valeur individuelle, mais possèdent tous une portée humanitaire. Ce qu'il fait, c'est l'humanité qui le fait en lui. Or, ce caractère de la vie de Jésus, si énergiquement exprimé par la formule σὰρξ — non ἄνθρωπος (un homme) — ἐγένετο, implique et suppose la conception miraculeuse, racontée par les Synoptiques, comme sa condition nécessaire.

III. En essayant enfin de répondre à ceux qui envisagent la préexistence comme inconciliable avec la réelle humanité

du Sauveur, nous ne nous dissimulons point que nous abordons le problème le plus ardu de la théologie. Nous avons déjà indiqué en peu de mots (v. 14) l'insuffisance des deux points de vue auxquels se sont placées les deux formes de la théologie protestante, réformée et luthérienne, pour résoudre le problème que leur avait légué l'antique orthodoxie, plutôt encore que l'Écriture. Car nous avouons que, sur ce point, l'Église nous paraît n'avoir pas saisi complètement la pensée scripturaire; et ce que nous rechercherons, dans les lignes qui vont suivre, ce ne sera point la conciliation de la doctrine orthodoxe des deux natures, coexistant en Jésus-Christ, avec l'Écriture, mais plutôt l'accord de l'Écriture avec elle-même.

L'Écriture, en enseignant l'existence éternelle du Verbe, enseigne-t-elle en même temps la présence de la nature divine, c'est-à-dire de l'état et des attributs divins, en Jésus-Christ, pendant le cours de sa vie terrestre? Je ne pense pas que la formule Jean I, 14 soit compatible avec cette idée. L'expression : «*La Parole a été faite chair,*» par le bien d'un sujet divin réduit à un état humain, mais non de deux états, divin et humain, coexistants. Cette notion est aussi contraire à l'exégèse qu'à la logique. Saint Paul s'exprime exactement dans le même sens que saint Jean. D'après Phil. II, 6. 7, Christ, qui était en forme de Dieu, s'est anéanti (ἐκένωσεν) lui-même, en prenant la forme de serviteur, et en se faisant homme; ce qui ne peut signifier qu'une chose : c'est qu'il a déposé son état divin pour prendre l'état humain; il ne les a donc pas combinés en s'incarnant, mais il a échangé celui-là pour celui-ci. Dans un autre passage (2 Cor. IX, 9) saint Paul déclare qu'étant riche, Christ s'est appauvri, afin de nous enrichir par sa pauvreté. Cet appauvrissement ne peut être que son renoncement à l'état divin, dépouillement par lequel il s'est identifié avec nous, et dont le but a été

de nous relever ensuite avec lui à toute la hauteur de son état premier, de sa gloire divine. Les faits de l'histoire évangélique sont d'accord avec ces déclarations apostoliques. Jésus ne possède plus sur la terre les attributs qui constituent l'état divin. La toute-science, il ne l'a pas; car il interroge, et il faut admettre qu'il le fait sincèrement, à moins de changer sa vie en un simple jeu : « *Où l'avez-vous mis? Qui m'a touché?* » Il dit : « *Personne ne le sait, non pas même le Fils.* » La toute-science ne se partage pas comme la science : on l'a ou on ne l'a pas. Or Jésus affirme positivement dans le dernier de ces passages qu'il ne l'a pas au moment où il parle. Lors donc qu'il fait preuve d'un savoir surnaturel, comme dans la rencontre de Nathanaël, ou dans celle de la Samaritaine, c'est un savoir supérieur sans doute, mais ce n'est pas, ce ne peut pas être l'omni-science. — Il ne possède pas davantage la toute-puissance. Ce n'est pas lui qui fait ses miracles; c'est son Père qui les fait pour lui à sa demande : « *Mon Père, je sais que tu m'exauces toujours.* » Et c'est pour cette raison qu'il peut les qualifier de témoignages que lui rend le Père. Jean V, 36 : « *Les œuvres que mon Père me donne d'accomplir, rendent témoignage de moi.* » — Il est privé de la toute-présence. Car il se transporte avec ses disciples d'un lieu à un autre, et l'action à distance qu'il exerce quelquefois n'est point encore la toute-présence. Les vies des prophètes présentent bien des traits de ce genre. — Son amour même, si parfait qu'il soit, n'est pourtant pas l'amour divin. Celui-ci est immuable et ne peut croître ni en extension ni en force. Mais qui prétendra que Jésus au berceau aimât comme à l'âge de douze ans, et à l'âge de douze ans, comme sur la croix? Parfait, relativement à chaque moment donné, son amour a crû de jour en jour, soit pour l'énergie de la consécration volontaire, soit pour l'étendue du cercle qu'il embrassait. C'était donc un amour

vraiment humain. « La grâce d'un seul *homme*, Jésus-Christ,» dit saint Paul, Rom. V, 15. — « *Je me sanctifie moi-même pour eux*, dit Jésus, Jean XVII, 19, *afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité.* » Quand la nature purement humaine de cette sanctification ne résulterait pas de cette tournure : « *Je me sanctifie moi-même,* » elle ressortirait du parallélisme de ces deux termes : *je me sanctifie*, et : *qu'eux aussi soient sanctifiés.* Si la sainteté n'était pas de nature identique dans les deux cas, cette parole n'aurait pas de sens. « *Et celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés, sont tous d'un*, dit l'épître aux Hébreux (II, 11); *c'est pourquoi il n'a pas honte de les appeler ses frères.* » Et Hébr. V, 8 : « *Quoique Fils, il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes; et étant devenu accompli...* » etc. La sainteté de Jésus est tellement une sainteté humaine, qu'elle se consomme au prix de la lutte, par le renoncement à la jouissance légitime et par la victoire sur la crainte naturelle de la douleur. S'il en eût été autrement, la tentation n'eût pas été sérieuse dans cette vie-là. — Nous concluons de tous ces faits que Jésus ne possédait point, sur la terre, les attributs qui constituent l'état divin; et nous n'avons dès lors aucune peine à comprendre la prière par laquelle il termine sa carrière terrestre et dans laquelle il redemande la gloire qu'il avait avant son incarnation (Jean XVII, 5). Cette gloire, c'est l'état divin avec tous ses attributs, sa *forme de Dieu*, selon l'expression de saint Paul, dont il s'était dépouillé en se faisant homme.

Mais ne méconnaissons pas l'autre côté de la vérité. N'allons pas jusqu'à dire, avec Keim[1], que tous les biens renfermés dans la conscience intime de Christ sont le résultat des combats moraux de sa vie. Il y a, comme le remarque parfaitement Weizsäcker, dans la conscience de Christ quel-

1. *Die menschliche Entwickelung Jesu*, 1861.

que chose qui n'est pas le résultat du développement, et qui est exprimé par le nom de *Fils*. Quand Jésus dit Jean V, 20 : « *Le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait,* » le sens de ces mots n'est pas que Jésus se sent Fils parce que son Père lui montre tout, mais que le Père lui montre tout parce qu'il est Fils[1]. Nous avons trouvé dans les Synoptiques, aussi bien que dans saint Jean, la preuve que le fond de la vie de Jésus est la conscience d'un rapport à Dieu unique, exclusif, antérieur à son existence terrestre, et faisant partie de l'essence divine elle-même. Ce sont là les indices psychologiques de la folie ou de la présence réelle en Christ d'un *sujet divin*. Mais comment concilier ces données contradictoires? Comment concevoir un sujet divin naissant et se développant dans un état vraiment humain?

Il faut d'abord qu'il se dépouille de tous les attributs qui constituent son état divin; et nous venons de voir que les textes bibliques enseignent indirectement et directement ce dépouillement. Il faut ensuite que le sujet divin consente à perdre pour un temps la conscience de lui-même, comme tel. La conscience d'une relation si particulière avec Dieu et le souvenir d'une vie antérieure à cette existence terrestre seraient incompatibles avec l'état d'un véritable enfant et avec un développement réellement humain. Or, les textes évangéliques n'attribuent nullement à Jésus jusqu'à son baptême la conscience de lui-même comme Logos. Le mot qu'il prononça à l'âge de douze ans renferme le sentiment d'une relation intime avec Dieu et d'une vocation particulière à travailler à son service. Mais, avec une fidélité morale comme la sienne et dans le sentiment d'une intimité avec Dieu que rien n'altérait jamais, l'enfant pouvait appeler Dieu son Père, dans un sens purement religieux et sans qu'il en résulte

1. *Jahrb. fur deut. Theol.* t. VII, p. 656.

qu'il eût pu dès ce moment-là s'appeler son Fils, encore moins le Fils. Nous ignorons d'ailleurs si sa mère ne lui avait rien révélé des circonstances miraculeuses de sa naissance. Qui peut mesurer le degré de confiance qu'un tel enfant devait inspirer à une mère? Dans cette supposition, l'expression *mon Père* serait encore plus aisée à expliquer sans qu'il fût nécessaire de faire intervenir chez l'enfant la conscience de lui-même comme Logos. Quant au sentiment de sa mission, il dut se développer dès cet âge-là du contraste continuellement senti entre sa sainteté et le péché dont il voyait atteint tout le monde qui l'entourait, jusque dans ses meilleurs représentants, Marie et Joseph. Le seul bien-portant au milieu de cette caravane de malades avec laquelle il voyageait, il dut de bonne heure apprendre de son cœur plein de charité sa vocation de médecin. L'histoire évangélique ne mentionne du reste pas une parole, pas un fait qui attribue à l'enfant Jésus la conscience de sa nature divine et de son existence antérieure. C'est dans les évangiles apocryphes qu'il faut aller chercher ce Jésus contre-nature et antihumain. D'après les textes, le Logos s'est donc bien dépouillé et de son état et de sa conscience d'être divin. C'étaient là les conditions négatives de l'incarnation. En voici les conditions positives; il suffit de rapprocher les faits connus de l'histoire évangélique pour juger si elles ont été sérieusement remplies :

1. Le Logos devant descendre, non au-dessous de l'homme et jusqu'à la brute, mais au niveau de l'homme, et l'homme étant un être conscient de lui-même et moralement responsable, le Logos a dû se réduire à l'état d'un moi libre et intelligent, comme nous le sommes tous. Ce moi n'était point déterminé, dans la conscience qu'il avait de lui-même, comme celui du Logos, mais comme celui de l'être vraiment humain qui se développait là aux yeux de tous sous le nom de Jésus.

2. L'homme étant créé à l'image de Dieu et le trait fondamental de cette image étant l'aspiration à Dieu, la réceptivité pour le divin, ce trait dut dominer dans le développement humain du Logos. L'aspiration à Dieu, la réceptivité religieuse à son plus haut degré d'énergie, dut constituer le caractère propre de son être.

3. Par suite de la prépondérance qu'a chez nous tous le caractère de l'individu sur celui de la race, notre mesure de réceptivité pour le divin est limitée. Mais s'il arrive que dans le Logos fait chair se réalise une seconde fois, et à une puissance plus élevée encore que chez le premier Adam, l'idée de la race comme telle, la capacité religieuse de tous se trouvera par là même concentrée en lui seul. Il pourra ainsi recevoir d'En-Haut, non-seulement ce que l'homme le mieux doué, mais ce que l'humanité tout entière peut recevoir de Dieu. Ce trait qui forme l'essence de la nature humaine, la réceptivité religieuse, il le possédera absolument et sans mesure.

4. Comme l'humanité paraît avoir été destinée dès le début à être élevée à l'état divin et que le vrai homme dans l'idée divine, c'est le *théanthrope* — Satan le sait bien et c'est de cette prédestination divine qu'il a tiré et qu'il tire jusqu'à la fin ses piéges les plus dangereux — la tendance dominante dans la vie du Logos fait chair sera de réaliser, en lui-même d'abord, cette assomption de l'humanité dans l'état divin, puis de nous y associer en reproduisant son être en nous. Accomplir cette tâche, ce sera, quant à lui, dès qu'il se sera reconnu lui-même comme Logos, *recouvrer sa gloire*, et, quant à nous, réaliser le *don* éternel que le Père lui a fait de nous.

5. Serait-ce enfin dépasser les limites assignées à l'intelligence humaine que de demander si cette réceptivité collective de l'humanité pour le divin, dont le Logos, devenu

homme, est l'organe parfait, n'est pas au fond identique avec la réceptivité du Logos lui-même vis-à-vis de Dieu : ἦν πρὸς τὸν Θεόν, v. 1. Nous sommes l'œuvre du Logos et portons son type. Ce que le Logos est vis-à-vis de Dieu sous forme divine, l'homme ne l'est-il point dans le temps sous forme finie — l'organe libre de Dieu[1]?

Dans de telles conditions, l'entrée et le développement d'un sujet divin dans l'état humain ne présentent plus rien de contradictoire. Il ne reste plus qu'à caractériser les phases de son existence, ainsi que le mode et les degrés de sa réintégration dans l'état divin :

Par une telle naissance l'humanité se trouve replacée à son point de départ; elle est en état de recommencer son développement normal, interrompu par le péché. Jusqu'à l'âge de trente ans Jésus accomplit la tâche religieuse et morale de l'humanité primitive, celle de l'obéissance complète et du sacrifice du moi dans l'amour croissant de Dieu et des hommes. Il ne se connaît point encore; peut-être, à la clarté des Écritures, commence-t-il à se pressentir lui-même. Mais la conscience distincte de sa dignité suprême, de sa qualité de Logos, serait incompatible avec la réalité de son développement humain et l'accomplissement de la tâche assignée à cette première période de sa vie. Cette tâche remplie, les conditions changent. Un nouveau développement s'ouvre pour lui, et la conscience de sa dignité de Logos, bien loin d'être incompatible avec cette nouvelle phase, celle de son ministère, en devient la base indispen-

1. Nous ne voudrions pas rendre M. Gess solidaire de toutes les idées que nous venons d'émettre. Nous savons que sur plusieurs points nous ne sommes pas entièrement d'accord avec lui. Mais le point de vue que nous venons de présenter n'en est pas moins, en général, celui qu'il a développé dans son bel ouvrage : *Lehre von der Person Christi*, 1856, dont j'ai eu l'honneur de rendre compte à l'époque de son apparition, *Revue chrétienne*, 1857 et 1858.

sable. Pour témoigner de lui-même, il doit se connaître. Pour révéler le Père, il doit connaître Dieu comme Père et se sentir Fils. Pour déployer sa gloire, il faut qu'il en ait le secret. Le baptême est l'événement décisif qui sépare cette phase nouvelle de la précédente[1]. Venant au devant des aspirations et des pressentiments du cœur de Jésus, le Père lui dit : « *Tu es mon Fils*, » et rendit ainsi témoignage à son esprit des liens uniques, éternels, qui l'unissaient à lui; Jésus se connut dès ce moment comme l'objet absolu de la dilection divine. Il put dire ce qu'il n'eût pu dire auparavant : « *Avant qu'Abraham fût, je suis.* » Il posséda cette conscience de Fils, arrière-plan de toutes ses manifestations subséquentes, récompense de sa fidélité antérieure, révélation de son essence éternelle. En même temps *le ciel* lui *fut ouvert*, c'est-à-dire que son œil plongea dans l'abîme des plans divins et qu'il en connut ce qui était nécessaire à l'accomplissement de sa tâche de Messie. Dès ce moment il put dire : « *Nous rendons témoignage de ce que nous avons vu.* » Enfin l'humanité fut élevée en lui à la vie surnaturelle ou spirituelle pour l'avénement de laquelle il ne s'était pas encore trouvé sur la terre un organe digne et capable; *le Saint-Esprit descendit.* Et, au service de la propagation de cette vie supérieure, il se sentit maître de toutes choses.

Cependant le baptême, en rendant à Jésus sa *conscience* de Fils, ne lui avait pas rendu son *état* divin, sa *forme de Dieu.* Il disposait en Fils chéri de tous les trésors de sagesse et de puissance qui sont en Dieu et auxquels l'assurance de sa dignité filiale lui donnait accès. Mais il ne possédait rien

1. Depuis que les Gnostiques avaient faussé le sens du baptême en en faisant l'époque de la descente de l'Eon divin dans l'homme Jésus, M. de Rougemont est le premier qui ait osé rendre à ce fait toute sa valeur dans le développement personnel du Seigneur : voir *Christ et ses témoins*, 7e. 8e et 9e lettres, t. I, p. 229-296; particulièrement p. 250-255.

en propre. Il pouvait donc dire encore : « *Père, rends-moi ma gloire.* »

C'est par l'Ascension que son assomption dans l'*état* divin s'est accomplie, et que sa position a été relevée au niveau de la conscience qu'il avait de lui-même dès son baptême. Dès ce moment il est mis en possession, et cela comme Fils de l'homme, de tous les attributs divins, de l'état de Fils de Dieu, tel qu'il le possédait avant son incarnation : « *Toute la plénitude de la divinité habite* CORPORELLEMENT *en lui* » (Col. II, 9). Et dix jours après sa propre assomption dans la gloire divine, il commence, par la Pentecôte, celle de l'Église, qu'il consommera par sa Parousie.

Ainsi se présente le plan de Dieu, concentré en la personne de Jésus. Le premier mot de l'histoire : « *Vous serez comme des Dieux,* » en sera aussi le dernier. Créés sur le type du Logos, le terme de notre développement, c'est la possession de sa gloire. Nous n'avons qu'à nous placer désormais vis-à-vis de lui dans le même état de réceptivité dans lequel il s'est constamment tenu vis-à-vis du Père (VI, 57), et sa volonté s'accomplira : « *Là où il est, nous y serons aussi avec lui* » (XVII, 24).

Il nous est impossible de voir en quoi cette conception de l'incarnation porte atteinte à la vraie humanité du Seigneur. L'homme est un vase destiné à recevoir Dieu, mais dans le temps et par un libre progrès. C'est un vase qui s'agrandit à mesure qu'il se remplit et qui doit se remplir à mesure qu'il s'agrandit. Le Logos est aussi le vase de la divinité, mais éternellement égal à lui-même et parfaitement rempli. Conformément à cette affinité et à cette différence entre le Logos et l'homme, voici quelle nous paraît être la formule de l'incarnation, telle qu'elle ressort de tout l'évangile de Jean : LE LOGOS A RÉALISÉ EN JÉSUS, SOUS LA FORME DE L'EXISTENCE HUMAINE SOUMISE A LA LOI DU DÉVELOPPE-

MENT ET DU PROGRÈS, CETTE RELATION DE DÉPENDANCE ET DE COMMUNION FILIALE QU'IL RÉALISAIT DANS LE CIEL SOUS LA FORME IMMUABLE DE LA VIE DIVINE.

Nous avons traité la question des rapports du Logos à l'humanité. Il nous reste à jeter un regard sur la relation du Logos à Dieu lui-même.

Quelle était la forme d'existence du Logos avant son incarnation, et comment se représenter la nature d'un tel être? Saint Paul l'appelle l'*image* du Dieu invisible, et saint Jean le désigne du nom de *Parole*. Ces deux expressions renferment avant tout l'idée d'une révélation interne, s'opérant dans les profondeurs de l'essence divine. Dieu affirme, d'une affirmation éternelle, tout ce qu'il pense, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il aime; cela est possible, parce qu'il est éternellement conscient de lui-même. Cette affirmation est à la fois sa parole absolue et son image parfaite. Et cette parole n'est pas un *verbum volans :* c'est un être vivant, personnel, qui — si nous pouvions appliquer à Dieu une expression qui ne convient qu'à l'homme — devrait s'appeler : *son idéal réalisé*. Représentons-nous ce que serait pour un artiste le chef-d'œuvre dans lequel il aurait incarné la plénitude de son génie, si ce chef-d'œuvre devenait vivant, conscient de lui-même, et pouvait entrer en relation personnelle avec son auteur; telle est en Dieu et pour Dieu la Parole. Cette Parole ne peut être que divine ; car la plus haute affirmation de Dieu ne peut être que Dieu même, Dieu ne pouvant penser, vouloir, aimer rien de plus élevé que Dieu. Tel est, nous le pensons, le vrai sens du mot Parole. Avant de signifier : *Dieu révélé*, ce mot signifie : *Dieu affirmé*. La Parole est en Dieu la *parole parlée* avant d'être la *parole parlante*. Voilà pourquoi le prologue nous la dépeint d'abord tournée vers Dieu, et ensuite seulement en rapport avec le monde. La première direction constitue son essence; la se-

conde est chez elle un acte de grâce. Le terme de Fils se rapporte uniquement au domaine de sa relation avec Dieu; et ce titre ne nous importe, à nous, que parce que le don du Fils démontre le caractère infini de l'amour divin envers l'humanité; tandis que le terme de Parole est plus général. Il embrasse aussi bien la relation éternelle de cet être avec Dieu que sa relation dans le temps avec le monde. Et voilà sans contredit la raison pour laquelle Jean a employé dès l'abord dans le prologue le nom de Parole et n'a fait intervenir le titre de Fils que subsidiairement et en son lieu.

Ce Dieu affirmé est unique, aussi bien que le Dieu affirmant. C'est le *Fils unique*. La Parole est l'*énoncé* absolu de Dieu, son seul *dire*, son édit primordial, unique, dans lequel sont renfermés tous ses édits particuliers. Toute parole subséquente qui se réalisera dans le temps est renfermée dans cette unique Parole et ne subsistera jamais qu'en elle: ἐν αὐτῷ συνέστηκε τὰ πάντα, dit saint Paul Col. I, 17. En prononçant éternellement ce mot, c'est-à-dire en engendrant cet être, Dieu dit tout son être, et c'est cette Parole qui à son tour dira tous les autres êtres. Ils seront tous sa libre affirmation, comme elle est elle-même celle de Dieu. La Parole déploie dans le temps, par le moyen de la création, toute la richesse du contenu divin que Dieu a renfermé en elle dans l'ordre éternel. La création est le poëme de la Parole à la gloire du Père. Cette notion de la Parole comme principe créateur a, ainsi que l'a admirablement développé Lange[1], la plus grande importance pour la conception de l'univers. La matière aveugle et éternelle, la nécessité fatale, ne trouvent plus de place dans une intuition à la base de laquelle est placée la Parole. La Parole créatrice est le gage de l'essence idéale et lumineuse du monde visible dans sa

1. *Leben Jesu*, t. IV, p. 553-556.

substance intime et dans toutes les relations des êtres qui le composent.[1]

De la dignité suprême de Christ résulte l'importance capitale de son apparition sur la scène du monde. S'il est la Parole faite chair, il est aussi l'apparition et la communication absolue de Dieu, l'éternité descendue dans le temps, les biens suprêmes pour l'homme, la grâce et la vérité divines, mis à la portée de la foi. Après un tel don du Père, il n'y a rien de plus excellent à attendre. Il n'y a plus pour l'humanité qu'une alternative : prendre et vivre, ou rejeter et périr.

Si, au contraire, cette dignité suprême de Jésus est niée, son apparition n'a plus qu'une valeur relative, et le christianisme n'est plus qu'« une des journées de l'humanité[2]. » Quelque admirable que soit l'auteur de cette religion, l'humanité peut et doit toujours « *en attendre un autre.* » Car la voie du progrès est indéfinie. La porte est ouverte au premier venu ; et la prophétie de Jésus n'a plus qu'à s'accomplir : « *Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me*

1. Nous ne pensons pas avoir à nous préoccuper ici des questions que soulève, quant aux relations internes des personnes divines, le point de vue que nous venons d'exposer touchant le dogme de l'incarnation. Précisément parce qu'à nos yeux l'existence divine du Fils est une affaire d'amour (*le sein du Père*) et non point de nécessité métaphysique, comme chez Philon, nous pensons que, lorsque la Parole descend dans le monde et devient elle-même un des êtres de cet univers, le Père peut entrer directement en rapport avec le monde, et y exercer lui-même les fonctions de créateur et de conservateur qu'il exerce ordinairement par l'intermédiaire de la Parole. Rappelons-nous que, si la Parole a la vie en elle-même et la communique au monde, c'est que le Père lui a *donné* de l'avoir, et qu'ainsi tout procède toujours du Père (Jean V, 26). — Nous nous sommes tenu, dans cette exposition, en dedans des limites de la révélation positive, et nous avons seulement cherché à faire voir l'admirable harmonie des faits qu'elle renferme.

2. Lerminier.

recevez pas; si un autre vient en son propre nom, vous le recevrez » (Jean V, 43).

La question est donc vitale pour l'Église. Jean le savait bien, lui qui vivait au milieu des premières luttes, prélude des dernières. Il a donc eu ses raisons pour placer ce prologue en tête de son évangile. Pour que la foi soit la foi, il faut qu'elle soit absolue, sans arrière-pensée, sans admettre même la possibilité de son contraire; et, pour cela, il faut que son objet soit absolu, qu'il soit, au point de vue de la connaissance comme à celui de la vie, ce qui ne peut être dépassé. Telle est la portée pratique du prologue de Jean; telle en est la relation intime avec la narration qui va suivre.

Avant de quitter le prologue, nous résumerons nos observations sur quelques variantes que nous avons étudiées. Nous constatons d'abord qu'aucune d'entre elles n'est de nature à influencer le dogme, quoique l'une d'elles, celle du v. 18, ne puisse renier son origine dogmatique. Mais, ce qui nous paraît digne de remarque, c'est que le T. R. n'a pas été surpris une seule fois en faute dans ce morceau, et que toutes les leçons manifestement fautives sont à la charge du texte alexandrin et précisément des documents de ce texte les plus anciens et les plus vantés. Ainsi, trois fautes bien caractérisées se trouvent dans le *Sinait.* : εστι v. 4, οτι v. 16, et Θεος v. 18. Ces deux dernières fautes se retrouvent dans le *Vatic.*, à quoi il faut ajouter l'omission de των ανθρωπων au v. 4. DL et X partagent en partie ces fautes et en ont en outre de particulières.

PREMIÈRE PARTIE

I, 19-IV, 54

Premières manifestations de la Parole. — Naissance et premiers développements de la foi. — Premiers symptômes d'incrédulité.

Comparée aux deux parties suivantes, dont l'une retrace spécialement le développement de l'incrédulité (V-XII), l'autre, l'affermissement de la foi (XIII-XVII), cette première partie a un caractère général. Elle est le point de départ et la base des deux autres. Jésus est déclaré Messie par Jean-Baptiste; un premier groupe de disciples se forme autour de lui. Les premières manifestations miraculeuses font éclater à leurs yeux sa gloire dans le cercle de la vie privée. Il ouvre son ministère public dans le temple, à Jérusalem. Cette démarche décisive échoue. Il se borne alors à enseigner, à faire des miracles et à réunir autour de lui de nouveaux adhérents par le moyen du baptême. Enfin, remarquant que, même sous cette forme plus modeste, son activité commence à donner de l'ombrage au parti dominant à Jérusalem, il se retire en Galilée, après avoir semé en passant les germes de la foi dans la Samarie. — Il suffit de ce résumé pour justifier le titre que nous avons donné à cette première partie et pour montrer son caractère mixte et général, comparativement aux suivantes.

L'évangéliste lui-même paraît avoir voulu la diviser en deux cycles par la corrélation, nettement marquée, entre

les passages II, 11 et IV, 54. Ce sont deux réflexions intercalées par lui dans la narration; la première, après le récit des noces de Cana, en ces mots : « *Ce fut là le commencement des miracles de Jésus, qui eut lieu à Cana en Galilée; et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui;* » la seconde, en terminant le récit de la guérison du fils de l'employé royal, à la fin de cette partie : « *Jésus fit de nouveau ce second miracle à son arrivée de Judée en Galilée.* » . Par la correspondance évidente de ces deux paroles, l'évangéliste fait observer qu'il y eut, dans ces commencements du ministère de Jésus, deux séjours en Judée, aboutissant chacun à un retour en Galilée, et que ces deux retours furent signalés l'un et l'autre par un miracle accompli à Cana. Nous conformant à cet indice de la pensée de l'historien, nous divisons cette première partie en deux cycles : l'un, comprenant les faits racontés I, 19-II, 11; l'autre, les récits II, 12-IV, 54. Dans le premier, nous voyons Jésus introduit par Jean-Baptiste et faisant son entrée dans son ministère sans sortir encore d'un cercle intime et presque de la vie de famille. Le second raconte ses premiers pas dans la carrière publique.

PREMIER CYCLE.

I, 19-II, 11.

Ce cycle comprend trois récits : 1° les témoignages rendus à Jésus par son précurseur : I, 19-37; 2° les premières manifestations personnelles de Jésus et la naissance de la foi : I, 38-52; 3° la confirmation de la foi par un premier signe miraculeux : II, 1-11. Ces trois faits remplissent une semaine que l'on peut envisager, ainsi que l'a remarqué

Bengel, comme le pendant de la dernière semaine de la vie de Christ. L'une pourrait être appelée la semaine des fiançailles messianiques; l'autre est l'époque de séparation qu'avait dès le commencement annoncée Jésus : « *Quand l'époux sera ôté, alors les amis de l'époux jeûneront.* »

PREMIÈRE SECTION.

I, 19-37.

Les témoignages de Jean-Baptiste.

Ces témoignages sont au nombre de trois et ont été rendus dans trois jours successifs (voir v. 29 et 35 : « *le lendemain* »). Ces trois jours, éternellement mémorables pour l'Église, avaient laissé dans le cœur de l'évangéliste une empreinte ineffaçable. Dans le premier, il avait entendu le Précurseur proclamer solennellement, devant une députation du sanhédrin, la présence actuelle du Messie : « *Il est là au milieu de vous* » (v. 26); et ce mot l'avait sans doute fait tressaillir aussi bien que toute la foule qui l'entendait. Et qui était-il donc, ce grand inconnu? Jean ne l'avait point dit ce jour-là. Mais le lendemain, il désigne personnellement Jésus comme le Messie; et la foi, préparée par la déclaration du jour précédent, éclaire d'un premier rayon le cœur de Jean et des autres auditeurs du Baptiste. Le troisième jour enfin, à la suite d'une nouvelle déclaration du Précurseur, Jean quitte son premier maître pour s'attacher au maître nouveau qu'il lui désigne.

Pourquoi l'auteur a-t-il commencé la narration à ce moment-là? S'il est vrai que, comme nous l'avons conclu de sa propre déclaration, XX, 30. 31, son but était de décrire la manifestation de Jésus comme Christ et Fils de Dieu et de

raconter le développement de la foi dès son origine, c'était bien ici le point de départ normal de son récit. En le commençant avec ces trois jours, il prenait son sujet *ab ovo*. L'évangéliste devait se sentir d'autant plus disposé à partir de ce point-là, que, comme nous le verrons, l'histoire de la foi se confondait ici avec celle de sa propre foi.

Le Messie *annoncé, signalé, suivi :* tel est donc le mouvement du récit dans ce morceau.

I.

Premier témoignage : v. 19-28.

En déployant le contenu de la foi dans le prologue, l'apôtre avait allégué un témoignage de Jean-Baptiste qui renfermait, comme le dit bien Baur, « l'idée de la préexistence absolue du Messie » et par conséquent toute la pensée du prologue; et c'est ce témoignage, qu'il n'avait fait que citer, qu'il va maintenant raconter, en en indiquant le lieu et le jour; nous devrions dire plutôt : et les jours. Car le témoignage cité au v. 15 n'est pas seulement celui du premier jour (v. 26 et 27), mais aussi, et surtout, celui du jour suivant (v. 30), dans lequel, répétant sa déclaration précédente, Jean la complète et la prononce exactement telle qu'elle est citée par l'évangéliste au v. 15.

V. 19. **« Et voici quel est le témoignage que Jean rendit, quand[1] les Juifs envoyèrent[2] de Jérusalem des prêtres et des Lévites pour lui demander : Qui es-tu? »** — Il est étrange de voir une narration commencer par la copule *et*. Mais cela s'explique par la liaison que nous venons de signaler entre le récit suivant et le témoignage de

1. Origène lit une fois τοτε, d'autres fois οτε.

2. B C It[aliq.] Syr. et autres Vss. ajoutent à απεστειλαν les mots προς αυτον. A X quelques Mnn. It[aliq.] placent ces mêmes mots après λευϊτας.

Jean, cité au v. 15. Par cette relation, la narration plonge, pour ainsi dire, ses racines dans le prologue. C'est en effet la foi exposée dans la profession solennelle du prologue, dont la narration va retracer l'origine et le développement. — Καὶ αὕτη peut se paraphraser ainsi : « Et voici la teneur du témoignage... » — Ce qui donne à la déclaration de Jean-Baptiste en cette circonstance une importance particulière, c'est qu'elle eut un caractère officiel. Elle fut prononcée devant une députation du sanhédrin et pour répondre à une question positive adressée au Précurseur par ce corps, chef religieux de la nation juive. Le sanhédrin, de l'existence duquel nous ne trouvons les premières traces que dans les temps d'Antipater et d'Hérode (Josèphe, *Antiquités*, XIV, 9, 4), était sans doute une continuation ou un renouvellement d'une institution plus ancienne. On se rappelle le tribunal de soixante et dix anciens établi par Moïse (Nomb. XI, 16). Sous Josaphat (2 Chron. XIX, 8), il est aussi fait mention d'un tribunal suprême siégeant à Jérusalem et composé d'un certain nombre de Lévites, de sacrificateurs et de pères d'Israël. Comp. peut-être aussi Ez. VIII, 11 et suiv. : « *Soixante et dix hommes d'entre les anciens d'Israël.* » Dans les Maccabées (2 Macc. I, 10; IV, 44), le corps appelé γερουσία joue un rôle analogue à celui de ces anciens tribunaux. Au temps de Jésus, ce sénat nommé *sanhédrin* était composé de soixante-onze membres, le président compris; d'autres en admettent soixante-douze. Ces membres étaient de trois sortes : 1° des *prêtres* (ἀρχιερεῖς), probablement les chefs des vingt-quatre classes de sacrificateurs; 2° des *anciens* du peuple (πρεσβύτεροι, ἄρχοντες τοῦ λαοῦ), laïques; 3° des *scribes* (γραμματεῖς), experts dans la loi. Le grand-prêtre ne présidait pas d'office, mais il pouvait être nommé président. — Le sanhédrin avait sans doute fermé les yeux, dans le commencement, sur l'activité de Jean-Baptiste. Mais,

voyant que les choses prenaient de jour en jour un caractère plus grave, et que même le peuple commençait à se demander si Jean n'était point le Christ (comp. Luc III, 15), ils crurent enfin devoir user de leur compétence et lui poser expressément la question de sa mission. Jean V, 33 Jésus fait allusion à ce fait, qui servit plus tard de motif à son refus de répondre à une députation semblable (Matth. XXI, 23 et suiv.). — La dénomination « *les Juifs* » joue un rôle important dans le quatrième évangile. Ce nom, d'après son étymologie, ne devait proprement désigner que les membres de la tribu de Juda; mais il avait été appliqué, depuis le retour de la captivité, au peuple entier, parce que la plupart des Israélites rentrés dans leur patrie appartenaient à cette tribu. C'est dans ce sens général que nous le trouvons II, 6 : « *Selon la purification des Juifs* »; II, 13 : « *La Pâque des Juifs* »; III, 1 : « *L'un des principaux des Juifs.* » Dans ce sens politique, ce terme peut même s'étendre aux Galiléens : VI, 52. Mais comme la nation ainsi désignée, au lieu de se transformer tout entière en la communauté messianique ou chrétienne, comme c'était sa destination, avait fait divorce avec elle par son incrédulité, ce nom prend dans notre évangile une couleur religieuse; et il s'y rattache en général la notion d'une antipathie plus ou moins prononcée pour Jésus et pour sa cause. Ce nom prit d'autant plus aisément cette nuance, que le siége de la résistance à Jésus se trouvait à Jérusalem et dans la Judée proprement dite. On a conclu du fait que l'auteur attachait un sens odieux au nom de Juif, qu'il ne pouvait appartenir lui-même à cette nation[1]. Mais l'évangéliste prend les choses telles qu'elles s'étaient historiquement développées par le fait du rejet du Messie. Il appartenait désormais par

1. Fischer, *Tübinger Zeitschrift*, 1840, et de même Hilgenfeld.

sa foi à une communauté nouvelle, qui s'était constituée en opposition au peuple israélite. Celui-ci, comme corps politique, avait cessé d'exister; Jean pouvait donc maintenant en parler comme d'une corporation qui lui était devenue étrangère, et cela d'autant plus que, en raison de son origine galiléenne, il n'avait jamais appartenu complètement à la population qui portait spécialement le nom de Ἰουδαῖοι, les habitants de la Judée. L'apôtre est bien plus sévère encore dans l'Apocalypse envers les Juifs qu'il appelle « *la synagogue de Satan* » (III, 9). — Les mots *de Jérusalem*, dépendent du verbe *envoyèrent*. L'intention de ce régime est de faire ressortir la solennité de la démarche; elle partait du centre même de la théocratie. — Des Lévites étaient adjoints aux sacrificateurs. On a souvent pensé qu'ils ne jouaient que le rôle d'huissiers. Mais, dans plusieurs passages de l'Ancien Testament (2 Chron. XVII, 7-9; XXXV, 3; Néh. VIII, 7), l'on voit que c'étaient les Lévites qui étaient chargés d'instruire le peuple dans la loi, d'où Hengstenberg a conclu, non sans raison, que les scribes, si souvent mentionnés dans le Nouveau Testament, appartenaient en général à cet ordre, et que c'est en cette qualité et par conséquent comme membres du sanhédrin, que quelques-uns d'entre eux figuraient dans la députation. — La question qu'ils adressent à Jean-Baptiste se rapporte à l'attente, régnant à cette époque en Israël, du Messie et des envoyés extraordinaires qui devaient précéder sa venue. « *Qui es-tu?* » signifie donc dans le contexte : Quel personnage attendu es-tu? Nous verrons au v. 25 ce qui motivait cette question et quel embarras elle préparait à Jean, s'il refusait de déclarer son titre.

Origène, qui plaçait, comme nous l'avons vu, les trois derniers versets du prologue dans la bouche de Jean-Baptiste, crut, en conséquence, que le témoignage suivant en

était un second, postérieur au précédent (v. 15-18). Il ponctua donc après le mot Jean, rapportant sans doute ces premiers mots : «*Et c'est là le témoignage que rendit Jean,*» au témoignage déjà cité. Après quoi il commença une nouvelle proposition, tantôt en changeant ὅτε, *quand*, en τότε, *alors*, tantôt en maintenant ὅτε, mais en plaçant la proposition principale, comme l'ont essayé quelques modernes, au v. 20, dans le verbe «*il déclara*». Cette construction est impossible. Jamais la copule καί n'est, chez Jean, le signe de l'apodose. Et quant au changement de ὅτε en τότε, il est entièrement arbitraire ; on verra plus tard les conséquences graves de toutes ces erreurs exégétiques d'Origène. Les mots πρὸς αὐτόν, ajoutés par une partie des alexandrins, sont condamnés avec raison comme glose par Tischendorf, Meyer, etc. Le *Sinait.* se trouve ici du côté du T. R.

V. 20. «**Et il déclara, et ne nia point, et déclara**[1] **: Je ne suis point le Christ**[2].» — Avant d'indiquer le contenu de la réponse de Jean-Baptiste, l'évangéliste fait ressortir les caractères qui la signalèrent : elle ne se fit point attendre et elle fut franche et catégorique. Le premier «*il déclara*» indique la spontanéité, l'empressement avec lequel fut faite cette profession. Suit, comme nous l'avons observé deux fois dans le prologue, la même pensée sous forme négative : «*Il ne nia pas,*» c'est-à-dire qu'il ne céda pas un seul instant à la tentation qu'il aurait pu avoir de nier. Le second «*il déclara*» est ajouté au premier, qui avait un sens absolu, afin d'y rattacher, comme régime, la déclaration qui suit. Cette forme très-saillante, et particulièrement la proposition négative intercalée entre les deux «*il déclara*», ne

1. L omet και, et ℵ Syr^cur le second και ωμολογησεν.

2. ℵ A B C L X Δ It^plerique Cop. Or. (3 fois) lisent εγω ουκ ειμι, tandis que tous les autres et le T. R. placent εγω après ειμι ; Tischendorf (éd. 1859) également.

s'explique guère que par une allusion à des gens qui, dans le milieu où vivait l'apôtre, inclinaient à donner au personnage de Jean-Baptiste une valeur supérieure à sa dignité réelle. — Dans la leçon des alexandrins et d'Origène, il faudrait traduire : « Ce n'est pas moi qui suis le Christ. » Cette réponse conviendrait sans doute, si la question eût été : « Est-ce toi qui es le Christ ? » Mais la question était simplement : « Qui es-tu ? » et la vraie réponse est par conséquent celle qui se trouve dans le T. R. : « Je ne suis pas le Christ, » c'est-à-dire : « Je suis bien quelque chose, mais non pas le Christ. » Tischendorf l'a bien senti, et dans sa dernière édition, il a rétabli la leçon reçue.

V. 21. **« Et ils lui demandèrent : Qu'est-ce donc[1] ? Es-tu Élie[2] ? Et il dit : Je ne le suis pas. — Es-tu le prophète ? Et il répondit : Non. »** — Plusieurs interprètes entendent la question τί οὖν; dans le même sens, ou à peu près, que la précédente : « *Qu'es-tu donc?* » Mais il est peu naturel de prendre le neutre τί dans ce sens. De Wette ne voit dans ces mots qu'une locution adverbiale : « *Quoi donc !* » (Arnaud). Ce sens est fade. Il faut plutôt sous-entendre avec Meyer ἐστί : « Qu'y a-t-il ? Que se passe-t-il donc ? » Cette forme d'interrogation respire une certaine impatience. — Malachie avait annoncé (IV, 5) la venue d'Élie comme préparateur du grand jour messianique, et nous savons par le *Dialogue* de Justin avec le juif Tryphon que, d'après une opinion populaire, le Messie devait rester caché, jusqu'à ce qu'il eût été signalé et sacré par ce prophète. Plusieurs passages des évangiles (Matth. XVI, 14; Marc VI, 15) nous apprennent en outre que l'on s'attendait à voir reparaître encore quelque autre prophète des temps anciens, Jérémie,

1. B lit σὺ οὖν τι.

2. ℵ et B retranchent σὺ après εἰ.

par exemple. Il en était un surtout que plusieurs distinguaient du Messie (Jean VII, 40. 41), mais que d'autres paraissent avoir confondu avec lui (VI, 14). Il était appelé *le Prophète* et occupait dans l'attente populaire une place toute particulière. Il est probable que cette opinion était fondée sur la parole Deut. XVIII, 18, où Dieu promet de susciter derechef en Israël un prophète tel que Moïse. L'opinion populaire prenait naturellement ces promesses dans le sens le plus littéral. On ne se figurait point un second Élie ou un nouveau Moïse spirituellement parlant, dans le sens où l'ange dit de Jean-Baptiste (Luc I, 17) : « *Il marchera dans l'esprit et dans la force d'Élie.* » C'était le personnage lui-même qui devait reparaître en chair et en os. Jean-Baptiste ne pouvait affirmer, dans ce sens, son identité avec l'un ou avec l'autre de ces personnages, et il n'était ni dans son caractère ni dans son rôle de justifier cette dénégation, en se jetant dans le domaine des distinctions théologiques. Ce qui lui importait, c'était de faire clairement comprendre au sanhédrin et à tout le peuple la portée de sa mission et la relation de son ministère avec celui du Messie. Et, sur cette question pratique, on va voir qu'il ne les laisse point dans l'obscurité.

V. 22 et 23. « **Ils lui dirent donc : Qui es-tu ? afin que nous rendions réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu sur toi-même ? 23 Il dit : Moi, je suis une voix criant dans le désert : Dressez le chemin du Seigneur, comme l'a dit le prophète Ésaïe.** » — Les députés ont épuisé les suppositions fournies par le programme messianique admis dans leurs écoles et par l'opinion populaire. Ils posent maintenant une question générale qui doit forcer Jean à sortir de l'attitude négative qu'il a gardée jusqu'ici : « *Qui es-tu?* » c'est-à-dire : « Quel personnage extraordinaire es-tu? » Les allures étranges de Jean en Israël motivaient suffisamment

cette question. — Jean répond par une parole d'Ésaïe qui renferme non-seulement l'explication, mais encore la garantie de sa mission. Le sens du passage d'Ésaïe est celui-ci : Jéhovah va paraître, et sa gloire se manifester à tous les yeux. Au moment de son arrivée et sans qu'aucun personnage se montre sur la scène, on entend une voix, comme celle d'un héraut, invitant Israël à dresser la voie par laquelle son Seigneur est sur le point d'arriver. Il ne s'agit point dans ce tableau prophétique, du moins rien ne l'indique, du retour de la captivité : c'est simplement l'intuition de la venue du Messie comme apparition de Jéhovah. Comme en Orient, à l'arrivée du souverain, on préparait les chemins en les redressant et en les aplanissant, ainsi Israël doit préparer l'accès de son cœur à son roi divin ; et la fonction de cette voix mystérieuse est de l'inviter à cette œuvre indispensable pour que la grâce ne tourne pas en jugement. Les interprètes qui rapportent avec nous la promesse de l'apparition de Jéhovah à la venue de Jésus, ne feront aucune difficulté d'appliquer à son précurseur la prophétie par laquelle Jean légitime ici sa mission. Jean s'applique d'autant plus volontiers cette parole d'Ésaïe, qu'elle convient parfaitement à son désir d'effacer sa personne et de ne laisser paraître que son message : « *une voix.* » — Les mots « *au désert* » peuvent se rapporter, en hébreu comme en grec, soit au verbe qui précède : *crier*, soit à celui qui suit : *dresser*. Pour le sens, cela revient au même ; car l'ordre retentit dans le lieu où il doit s'exécuter. Cependant le rapport au verbe précédent est plus naturel, surtout en grec. — Le désert désigne en Orient les terres non labourées, les vastes étendues de terrain qui servent de pâturages, et qui ne sont traversées que par des sentiers sinueux. Ce ne serait point là une voie digne d'un souverain qui fait son entrée dans sa capitale. Tel est l'emblème de l'état moral du peuple ; l'en-

trée de Jéhovah n'est point encore préparée dans son cœur. Il faut y frayer la large et droite voie de la repentance et de la foi. En choisissant sa demeure au désert, le Précurseur avait sans doute voulu signaler clairement, par la conformité littérale de ce séjour à l'emblème dont s'était servi Ésaïe, l'accomplissement moral de la prophétie. — La formule de citation : « *Comme a dit...* » appartient-elle au récit de l'évangéliste ou bien encore à la réponse de Jean-Baptiste ? La seconde alternative paraît la vraie. Car le Précurseur avait plus besoin en ce moment de se légitimer lui-même, que l'évangéliste de légitimer le Précurseur si longtemps après. Rappeler cette prophétie, c'était, de la part de Jean, présenter son mandat et dire son mot d'ordre. En l'entendant parler ainsi, les députés, experts dans la science de la loi et des prophètes, et le peuple lui-même devaient comprendre que le grand jour approchait et que, si Jean n'était personnellement aucun des prophètes attendus, sa mission n'en était pas moins en rapport direct avec l'apparition du Messie.

V. 24. L'interrogatoire v. 19-23 portait sur le rôle de Jean-Baptiste. La députation lui en fait subir un second qui se rapporte au rit du baptême introduit par lui en Israël. L'évangéliste fait précéder cette seconde partie de l'entretien d'une remarque sur le caractère religieux de ceux à qui avait été confiée cette mission auprès du nouveau prophète : « **Et ceux qui avaient été envoyés**[1] **étaient d'entre les pharisiens.** » — Traduisant d'après le T. R., qui s'appuie sur la majorité des Mjj., sur tous les Mnn. et sur la plupart des Vss., nous prenons le participe ἀπεσταλμένοι comme substantif, déterminé par l'art. οἱ ; quel est dans ce sens le but de cette remarque ? L'historien l'intercale en vue de la ques-

1. ℵ A B C L et Or. retranchent οἱ devant απεσταλμενοι.

tion qui va suivre. C'est sa manière habituelle de raconter. Il ne commence pas par présenter le tableau complet des circonstances extérieures dans lesquelles se passe la scène qu'il décrit; mais, à mesure que le besoin l'exige, il supplée les petites circonstances propres à éclairer son récit. Comp. I, 41. 45; IV, 30; IX, 14; XI, 5. 18; XIII, 23; etc. — Les pharisiens étant les ultra-conservateurs en Israël, nul ne devait être plus choqué qu'eux de l'innovation si grave que se permettait Jean-Baptiste par l'introduction du baptême. Il existait sans doute des lustrations légales dans le culte juif. Quelques-uns prétendent même que l'usage d'un bain complet était déjà institué pour les prosélytes païens lorsqu'ils passaient au judaïsme. Mais l'application de ce symbole de souillure absolue aux membres du peuple théocratique était une innovation si étrange qu'elle avait dû éveiller au plus haut degré la susceptibilité des autorités gardiennes des rits et très-particulièrement celle du parti le plus attaché à la tradition. Aussi l'élément pharisien avait-il prévalu lorsque avait été nommée, dans le sein du sanhédrin, la députation chargée de faire rendre compte à Jean-Baptiste du rôle qu'il s'arrogeait et de la cérémonie qu'il pratiquait. Le plan de l'interrogatoire était habile : d'abord la mission, puis le rit. Rien de plus clair et de plus naturel que le cours du récit, expliqué à ce point de vue. Mais Origène, égaré peut-être par la fausse interprétation qu'il avait donnée de la fin du prologue et du commencement du récit (v. 19), s'imagina qu'au v. 24 il s'agissait d'une autre députation que celle du v. 19, députation qui aurait été envoyée spécialement par les pharisiens, et qui aurait provoqué un tout nouveau témoignage de Jean-Baptiste; et il traduisit en conséquence : «Et il y avait aussi là une députation d'entre les pharisiens.» L'art. οἱ, étant incompatible avec cette traduction, fut retranché. C'est ainsi que ce mot dis-

parut dans les Mss. alexandrins. Cette explication d'Origène est inadmissible. Elle supposerait que ces députés, mentionnés v. 24, étaient restés là comme personnages muets pendant tout l'entretien précédent, et qu'il ne se trouvait pas de membres du parti pharisien parmi les prêtres et les Lévites envoyés par le sanhédrin ; deux suppositions également invraisemblables. Puis, même en retranchant οἱ, la traduction d'Origène n'en reste pas moins très-forcée.

V. 25. « **Et ils l'interrogèrent**[1] **et lui dirent : Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es pas le Christ, ni Élie, ni le prophète**[2]**?** » — Les plus stricts gardiens des rits en Israël concédaient au Messie ou à l'un de ses précurseurs attendus le droit d'innover, en fait d'observance ; et, si Jean s'était déclaré l'un de ces personnages, ils lui auraient sans doute demandé de produire ses titres, mais ils auraient passé sous silence son baptême, qui eût été légitimé par le fait même de sa mission. Éz. XXXVI, 25. 26 ; Zach. XIII, 1 avaient parlé d'eaux pures que l'Éternel répandrait sur son peuple au temps du Messie, d'une source qui serait alors ouverte à la maison de David pour nettoyer sa souillure. Mais Jean-Baptiste ayant expressément décliné l'honneur d'être l'un des personnages de la part desquels on eût accepté cette institution, la députation devait espérer de le jeter dans un grand embarras, en lui posant maintenant la question : « *Pourquoi baptises-tu donc?* » Remarquez le « *donc* » qui exprime la relation que nous venons d'établir. — D'après la leçon du T. R., *ni*, *ni*, la pensée des interrogateurs est celle-ci : « Mettant donc de côté la supposition que tu sois le Christ, il n'en reste plus qu'une : c'est que

1. ℵ retranche ηρωτησαν αυτον και (le copiste a probablement confondu les deux και).

2. Au lieu de ουτε, ουτε, que lit le T. R. d'après la plupart des Mjj. et Mnn., A B C L quelques Mnn. et Or. (6 fois) lisent ουδε, ουδε.

tu sois ou l'un ou l'autre de ses deux précurseurs; or tu n'es *ni* l'un *ni* l'autre; pourquoi donc.... etc.?» Le sens de la négation disjonctive qui divise le ministère de Précurseur en ses deux alternatives connues, n'était pas aisé à saisir; et il est probable que c'est cette difficulté qui a produit la leçon plus facile des alexandrins : οὐδέ, οὐδέ, *ni non plus*, qui ne fait qu'ajouter simplement négation à négation.

V. 26 et 27. «**Jean leur répondit disant : Oui, je baptise d'eau[1]; mais au milieu de vous[2] se tient quelqu'un que vous ne connaissez pas, vous; 27 c'est lui qui est celui[3] qui vient après moi — qui a été là avant moi[4] — de la sandale duquel je ne suis pas digne de délier la courroie.**» — La position de Jean-Baptiste était difficile. Il s'agissait pour lui de justifier son droit d'instituer le baptême, après avoir repoussé tous les titres qui auraient pu lui conférer une telle compétence. Aussi sa réponse a-t-elle été trouvée peu claire et embarrassée; et de Wette remarque ici que c'est une des particularités de la narration johannique, de ne pas faire toujours correspondre exactement les questions et les réponses. Nous verrons ce que vaut cette observation. L'explication généralement admise est celle-ci : «Mon baptême n'a pas une grande importance; car je ne baptise que d'eau; le vrai baptême, digne d'être l'objet de vos préoccupations, c'est celui d'Esprit, qu'accomplira bientôt celui qui me suit.» Jean demanderait en quelque sorte grâce pour son baptême

1. ℵ seul : εν τω υδατι au lieu de εν υδατι.

2. ℵ B C L et Or. (10 fois) retranchent le δε.

3. T. R. commence ce verset par αυτος εστιν, avec 11 Mjj. presque tous les Mnn. It^clerique Vg. Syr^sch Or. (1 fois); tandis que ces mots sont retranchés par ℵ B C L a Syr^cur et Or. (6 fois).

4. Après ερχομενος T. R. ajoute ος εμπροσθεν μου γεγονεν, avec les mêmes autorités à peu près; ces mots sont retranchés par les mêmes autorités qui retranchent αυτος εστι.

d'eau, en l'opposant au vrai baptême messianique sur lequel il n'empiète en aucune façon par le sien. Mais, si c'était là le sens de sa réponse, les mots ἐν ὕδατι, *d'eau*, devraient être placés en tête; car là serait l'accent : « Ce n'est *que d'eau* que je baptise. » Et le baptême d'Esprit devrait être expressément mentionné dans la proposition suivante, comme antithèse. Puis la réponse ne serait pas logique; car, à ce compte-là, chaque juif aurait pu se mettre à baptiser d'eau, en disant aussi qu'il n'empiétait pas sur le baptême messianique. Enfin, la réponse, ainsi comprise, opposerait bien Jean au Messie et s'adapterait tant bien que mal à la première partie de la question : « Pourquoi baptises-tu, si tu n'es pas le Christ? » Mais l'opposition aux deux précurseurs se trouverait passée sous silence, et la seconde partie de la question resterait sans réponse. Les objections de de Wette se trouveraient ainsi justifiées. Mais, lorsqu'on se pénètre de l'esprit de cette réponse, on sent bien que le Précurseur n'a nullement l'intention d'abaisser sa personne, d'atténuer son rôle et de demander tolérance pour son baptême comme pour une nouveauté inoffensive. Tout est au contraire digne, solennel, menaçant même, dans ces paroles. Il fait ressortir la gravité redoutable de la situation présente, au mystère de laquelle il est seul initié et dans laquelle, par conséquent, il a un rôle tout spécial à jouer. C'est la continuation de son appel à la repentance, v. 23 : « *Dressez le chemin du Seigneur,* » en même temps que la réponse à la question des pharisiens. Leur question se trouve en effet résolue par le fait même qu'il annonce la présence du Messie : « Si Jean est dans le secret de Dieu, et s'il y est seul, il est donc prophète; et si le Christ lui est déjà connu et va le suivre, il est donc son précurseur, quelque nom qu'on veuille lui donner, et sa fonction de Baptiste est justifiée. » — Ce sentiment de la grandeur de sa position s'ex-

prime avec énergie dans le *pour moi*, ἐγώ, placé en tête; «*moi*, qui sais à quoi en sont les choses,» en opposition à ὑμεῖς : «*vous*, qui êtes encore dans l'ignorance.» C'est par la même raison que le verbe «*je baptise*» est ici placé avant le régime «*d'eau*». Les mots ἐν ὕδατι, *d'eau*, réservent sans doute la place de l'autre baptême; mais, comme nous venons de le voir, l'idée de cette antithèse ne domine point dans ce passage. Le sens est : «Oui, certes, je baptise d'eau; je le fais, non sans savoir pourquoi j'agis ainsi.» — Si tel est le sens, on pourrait retrancher le δέ avec les alexandrins. Cette particule adversative put facilement s'introduire en effet dans le texte sous l'empire de la fausse interprétation que nous venons de réfuter et parce qu'on était habitué par les discours de Jean dans les Synoptiques à opposer le baptême d'eau au baptême d'Esprit. Cependant le δέ peut aussi se soutenir : «Je baptise d'eau, et c'est grave! *Mais* je ne le fais pas à la légère; car il est déjà là, celui qui doit venir.» — Les mots *au milieu de vous*, accompagnés, comme ils le furent sans doute, d'un regard scrutateur par lequel le Précurseur semblait chercher dans la foule celui dont il parlait, durent produire un effet profond. Le terme ἕστηκεν, *il se tient là*, est plus dramatique que notre : *il est là*. — Les mots importants sont ceux-ci : «*Que vous ne connaissez pas.*» L'accent est sur le mot *vous*, en opposition à *moi*. Voilà la légitimation de la mission et en même temps du baptême de Jean. Cette parole suppose nécessairement que le baptême de Jésus était déjà un fait accompli; car c'était alors qu'avait eu lieu la révélation spéciale accordée à Jean, par laquelle il avait été initié à la connaissance de la dignité messianique de Jésus et élevé, sur ce point, au-dessus du niveau de la connaissance commune. Il dit lui-même v. 31 et 33 que, jusqu'à ce moment, il ne connaissait pas le personnage auquel il était appelé à rendre témoignage. Il ne

faut donc point identifier ce témoignage de Jean-Baptiste avec ses prédications populaires rapportées dans les Synoptiques et antérieures au baptême de Jésus. Là, il disait vaguement : « Il en vient un après moi. » Ici, la prophétie prend un caractère personnel; elle n'a plus rapport seulement au personnage abstrait et idéal du Messie; elle s'applique à l'individu réel qui doit jouer ce rôle. C'est le premier témoignage qui se rapporte directement à Jésus, et par conséquent la première révélation de sa personne et le vrai point de départ de la foi en lui. — L'omission des mots αὐτός ἐστι et ὃς ἔμπροσθέν μου γέγ. chez les alexandrins me paraît provenir précisément de la confusion de ce témoignage de Jean avec ses prédications antérieures rapportées par les Synoptiques. Et ce qui a occasionné cette assimilation, c'est que Jean avait employé alors quelques-unes des expressions dont il se sert ici : « *Celui qui vient après moi,* » et : « *De la sandale duquel je ne suis pas digne de délier la courroie.* » Origène, qui se défiait déjà du texte, tel qu'il le trouvait reproduit de son temps (voir p. 138), n'aura pas manqué d'envisager tous les mots de ce verset qui dépassent le texte des Synoptiques, ceux-ci en particulier : « *Qui a été là avant moi,* » comme une interpolation importée ici du v. 15. Mais l'étude attentive du contexte, et surtout celle de la relation entre le v. 30 et le v. 27, ne permet pas de douter que ces mots ne soient authentiques au v. 27. Car le v. 30 est la reproduction textuelle du v. 27, comme le prouve la formule de citation : « *C'est là celui duquel j'ai dit.* » On demandera peut-être comment, malgré ce rapport évident, Origène et les alexandrins ont pu retrancher du v. 27 les mots ὃς ἔμπρ. μ. γέγ.? C'est encore là une conséquence de la fausse interprétation des v. 16-18, qui a fait commettre à Origène tant d'erreurs exégétiques et critiques dans ce morceau. Envisageant les derniers versets du prologue

comme le *récit* d'un premier témoignage de Jean-Baptiste, il a pensé que dans le v. 30 Jean se référait au témoignage du v. 15, tandis que c'est justement l'inverse; et quant au v. 27, il n'y a vu que la reproduction du témoignage du Précurseur dans les Synoptiques. — Les mots αὐτός ἐστιν, *c'est lui*, du T. R., ne sont pas indispensables, et l'on pourrait consentir à les retrancher avec les alexandrins. Cependant ils conviennent parfaitement au contexte; ils servent à rappeler les témoignages antérieurs au baptême de Jésus et constatent l'identité du grand inconnu signalé ici avec le personnage précédemment annoncé par Jean. Voici donc le mouvement de la phrase : « Il se trouve là, au milieu de vous, celui que vous ne connaissez pas encore, l'homme que je vous ai si souvent annoncé naguère, sans le connaître moi-même, comme celui qui vient après moi. » Ici Jean s'interrompt, pour rectifier, comme sous l'empire d'une pensée soudaine, cette expression *celui qui vient après moi :* « En réalité, quoique venant après moi, il a été là avant moi. » Puis, achevant de rappeler ses paroles d'autrefois, il ajoute : « Celui dont je ne suis pas digne », etc. — L'expression « *délier la courroie des sandales,* » aussi bien que celle qu'emploie Matthieu (III, 11), « *porter les sandales,* » désignent un office d'esclave.

V. 28. « **Ces choses se passèrent à Béthanie**[1], **au delà du Jourdain**[2], **où Jean baptisait.** » — La notice v. 28 n'est certainement pas dictée à Jean par un intérêt géographique : elle est inspirée par la solennité de la scène précédente et par la gravité extraordinaire de ce témoignage officiel, adressé aux représentants du sanhédrin et de la nation tout

1. La leçon Βηθανια se trouve dans presque tous les Mjj. la plupart des Mnn. It. Vg. Cop. Syr^{ch} etc. Les seuls Mjj. K U A quelques Mnn. Syr^{cur} lisent Βηθαβαρα, avec le T. R.

2. ℵ ajoute ποταμου après Ιορδανου.

entière. C'était bien à cette déclaration du Précurseur que s'appliquait, plus encore qu'à toutes les autres, cette parole : « *Afin que tous crussent par lui.* » Si le peuple eût été apte à la foi, cette parole de Jean eût été l'étincelle qui eût fait jaillir immédiatement en Israël ce feu divin. — Quant à la différence des deux leçons *Béthanie* et *Béthabara*, Origène rapporte lui-même que presque tous les anciens Mss. lisaient Béthanie, mais qu'ayant cherché un endroit de ce nom sur les bords du Jourdain, il ne l'avait point trouvé, tandis que l'on montrait un endroit appelé Béthabara, où la tradition prétendait que Jean avait baptisé. Il est donc probable que c'est à la suite de ce rapport d'Origène que la leçon *Béthabara* aura remplacé la leçon primitive *Béthanie* dans quelques documents. Le désir d'éviter la confusion avec l'autre Béthanie plus connue aura pu contribuer aussi à l'introduction de cette leçon. — L'endroit désigné ici par l'évangéliste sous le nom de Béthanie était situé au bord du Jourdain et n'existait plus au temps d'Origène. La guerre romaine avait fait disparaître une foule d'anciennes localités et en avait effacé jusqu'au nom. Il est bien évident d'ailleurs que Jean ne confond pas, comme on l'en a accusé, cette Béthanie avec celle qui était voisine de Jérusalem, puisque, d'une part, il indique lui-même XI, 18 le petit nombre de stades qui séparent celle-ci de la capitale, et que, d'autre part, tout le récit de la résurrection de Lazare prouve qu'il connaissait exactement la distance d'une journée entière qui sépare Jérusalem du Jourdain. Il y avait donc deux Béthanies, comme il y avait deux Bethléems, deux Bethsaïdas, deux Antioches. L'étymologie de ce nom n'est pas certaine. Il peut signifier : *endroit de pauvreté* ou *endroit des figues*, ou même, en le dérivant de אֳנִיָּה (*navis*), *endroit du bac*. Ce dernier sens coïnciderait à peu près avec celui de Béthabara, *endroit du gué*. Béthabara est nommée Jug. VII,

24. Il est possible que ce nom provînt du passage du peuple d'Israël en cet endroit, à son entrée dans la terre de Canaan.

II.

Second témoignage : v. 29-34.

Comment est-il possible que les députés du sanhédrin aient quitté Jean sans lui demander quel était le personnage dont il voulait parler? Ou bien ils ne se souciaient pas de le savoir, ou bien ils méprisaient celui qui leur parlait de la sorte. Dans les deux cas, c'est d'ici que date l'histoire de leur incrédulité. Après leur départ, le Précurseur resta avec ses disciples et une portion de la foule qui avait assisté à cette scène. Et, dès le lendemain, son témoignage prit un caractère plus catégorique; il ne dit plus seulement : « Le Messie est-là; » mais, voyant approcher Jésus, il dit : « Le voilà! » Il le caractérise d'abord quant à son œuvre (v. 29), puis quant à sa personne (v. 30); il raconte ensuite comment il est arrivé à le connaître et sur quel fondement repose le témoignage qu'il lui rend (v. 31-33); il fait enfin ressortir l'importance qu'a pour ses auditeurs l'acte qu'il vient d'accomplir en se déchargeant devant eux d'un tel message (v. 34).

V. 29. « **Le lendemain il**[1] **voit Jésus qui vient à lui, et il dit : Voilà l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde.** » — Quelques interprètes (Olshausen, par exemple) ont admis que le baptême de Jésus avait eu lieu le soir du jour précédent, après le départ des représentants du sanhédrin, et que c'est cet événement qui motiva le lendemain

1. Les mots ὁ Ἰωάννης du T. R. sont omis dans un grand nombre de Mjj. et de Mnn., aussi bien alexandrins que byzantins, et dans plusieurs Vss. C'est une de ces adjonctions, telles qu'il s'en trouve souvent dans le texte byzantin, qui ont été amenées par la lecture publique dans le culte.

la déclaration plus positive : Le voilà! Cette opinion est exclue par les mots : « *Celui que vous ne connaissez pas, vous!* » (v. 26), dans lesquels Jean-Baptiste s'oppose évidemment à ses auditeurs comme le connaissant, lui. Il faudrait donc admettre que, si le baptême a eu lieu le jour précédent, c'était avant l'arrivée de la députation. Mais alors, pourquoi ne pas profiter de cette occasion solennelle et comme providentiellement offerte, pour désigner Jésus comme le Messie devant les représentants officiels de la nation? Pourquoi se borner à dire : « *Il y en a un* »? Cette tournure suppose l'absence de Jésus en ce moment-là. Jean le connaît déjà comme le Messie; il le cherche dans la foule; mais il ne peut l'y découvrir ni le désigner. Le baptême devait donc avoir eu lieu un certain temps auparavant; après quoi, Jésus s'était éloigné de Jean et de la foule, comme cela était naturel après une si grande commotion intérieure; et ce fut précisément le lendemain du jour où Jean avait répondu à la députation du sanhédrin, que Jésus, revenant auprès de son précurseur, fut reconnu par lui et déclaré le Messie. Ce sens ressort précisément des mots *venant à lui*, qui ont embarrassé les interprètes et dans lesquels Baur a vu une preuve du caractère purement idéal de la narration. Ils prennent un sens parfaitement conforme à la gravité de la situation, dès qu'on les rapporte, non pas à une simple venue accidentelle et, pour ainsi dire, à une promenade de Jésus, mais à sa première rencontre avec Jean à la suite du temps plus ou moins considérable qui s'était écoulé depuis la scène du baptême. Jésus, après avoir quitté Jean et s'être retiré dans la solitude pour se replonger, comme Fils, dans le sein du Père qui venait de se rouvrir pour lui, et pour contempler l'office de rédempteur du monde qu'il venait d'accepter, reparaît maintenant pour commencer son œuvre. C'est auprès de Jean qu'il revient; n'était-ce pas là qu'il pou-

vait espérer de trouver les instruments que son Père lui avait préparés et qui lui étaient indispensables pour l'accomplissement de sa tâche? Jésus lui-même (X, 3) ne distingue-t-il pas le *larron*, celui qui se fait Messie de son propre chef, du *berger*, le Messie véritable, en ce que celui-ci, au lieu d'escalader le mur de la bergerie, trouve à l'entrée le *portier* qui lui donne accès dans le bercail? Jésus savait bien que ce portier, ordonné de Dieu, était Jean; et voilà pourquoi, au moment d'entrer dans la bergerie pour former son troupeau, c'est *vers Jean* qu'*il vient*. Eût-il été plus naturel qu'il se fût rendu à Jérusalem ou en Galilée, pour s'y proclamer lui-même! Qu'on ne dise donc pas que cette venue de Christ vers Jean est sans but, et qu'elle a été inventée uniquement pour les besoins du récit. Ce détail demeure ou tombe avec l'histoire tout entière.

En apercevant Jésus qui s'approche, Jean le déclare le Messie. La dénomination dont il se sert pour cela, devait certainement être intelligible pour ceux qui l'entouraient, et ne pouvait manquer en même temps d'être en rapport avec l'impression qu'il avait lui-même reçue de Jésus. Pour que la première de ces conditions fût remplie, il fallait que l'expression «*l'agneau de Dieu*» renfermât une allusion à quelque parole ou à quelque fait de l'Ancien Testament généralement rapporté au Messie. L'interprétation de ce terme, qui satisfait le mieux à cette condition, est certainement celle d'après laquelle Jean-Baptiste rappelle ici à ses auditeurs le *serviteur de l'Éternel* décrit És. LIII. Jusqu'à ce que la polémique contre les chrétiens eût poussé les interprètes juifs à une autre explication, ils rapportaient sans hésiter le passage És. LII, 13-LIII, 12 au Messie. C'est ce qu'avouent unanimement Kimchi, Jarchi, Aben-Esra et Abarbanel. Ce dernier dit: «Jonathan, fils d'Usiel, a rapporté cette prophétie au Messie qui doit venir, et c'est aussi l'opi-

nion de nos Sages d'heureuse mémoire.» (Voir Eisenmenger, *Entdeckt. Judenth.* II Th. p. 758; Lücke, t. I, p. 406.) Nous n'avons pas à démontrer ici la vérité de cette explication et les difficultés insolubles dans lesquelles s'embarrasse toute interprétation contraire. Il nous suffit du fait qu'elle était régnante chez les anciens Juifs. Il résulte de là que l'allusion de Jean-Baptiste pouvait aisément être comprise. Le serviteur de l'Éternel est représenté dans ce chapitre comme «*portant sur lui seul l'iniquité de nous tous,*» et dépeint au verset 7 en ces mots : «*Il est mené à la tuerie comme un agneau, comme une brebis muette devant celui qui la tond.*» De ces deux paroles réunies d'Ésaïe ressort directement la dénomination employée en cette occasion solennelle par Jean-Baptiste. Quelques interprètes ont prétendu que l'expression d'*agneau* ne désignait ici, comme dans la parole d'Ésaïe, que la douceur parfaite de Jésus, sa patience dans ses souffrances. Ainsi Gabler : «C'est ici l'homme plein de douceur, qui supportera patiemment les maux que lui causera la perversité humaine,» et Kuinoel : «Voilà l'être innocent et pieux, qui ôtera la méchanceté de la terre;» — Ewald, à peu près de même. — Mais toutes ces explications ne rendent pas suffisamment compte de l'art. ὁ (l'agneau *connu*, *attendu*), et ne font point ressortir le rapport étroit qu'établit la construction de la phrase entre l'idée d'agneau et l'acte d'ôter le péché du monde. — Quelques interprètes ont supposé que l'image employée par Jean était empruntée non à És. LIII, mais en général aux sacrifices dans lesquels l'agneau était employé comme victime. Mais ces sacrifices n'avaient pas un rapport assez spécial au Messie pour que Jean pût tirer de là une dénomination suffisamment claire. Il n'est qu'un sacrifice qui eût pu remplir en quelque manière cette condition : c'est celui de l'agneau pascal. On nie, il est vrai, mais à tort, selon nous,

le caractère expiatoire du sacrifice pascal. « *Je verrai*, dit l'Éternel Ex. XII, 13, *le sang sur les portes de vos maisons, et je passerai par-dessus, et il n'y aura point de plaie parmi vous pour détruire.* » Comment, d'après cette parole, le sang de cet agneau n'aurait-il pas eu une valeur expiatoire? « Le sacrifice pascal, dit avec raison Hengstenberg, était la base de tout le système des sacrifices, la base de l'ancienne alliance elle-même.... Voilà pourquoi il possédait certains caractères que n'avaient pas les autres sacrifices expiatoires, tels que le caractère sacramental de la communion avec Jéhovah. C'est là ce qui a égaré sur ce point les interprètes. » Mais il n'est point absolument nécessaire d'opter entre l'allusion à És. LIII et le rapport à l'agneau pascal. Ésaïe lui-même n'a-t-il pas emprunté au sacrifice de l'agneau pascal les principaux traits de son tableau du serviteur de l'Éternel souffrant pour accomplir l'expiation des péchés du peuple? Ces deux explications ne sont donc point contradictoires; il ne faudrait pas même rejeter entièrement l'explication de Gabler, Ewald, etc. Car il est indubitable que, parmi les animaux purs et servant de victimes, l'agneau était celui qui, par son caractère d'innocence et de douceur, offrait l'emblème le plus conforme au rôle du Messie tel que le décrit ici Jean-Baptiste. Néanmoins, tout en acceptant la portion de vérité que renferment les deux autres explications, nous devons reconnaître que c'est sur l'allusion à És. LIII que tout repose. — Le complément τοῦ Θεοῦ, *de Dieu*, est celui de la possession : dans ce sacrifice-ci, ce n'est pas l'homme qui offre et qui immole; c'est Dieu qui donne, et qui donne du sien. Comp. 1 Pier. I, 19. 20; Rom. VIII, 32. — Cette expression du Précurseur s'explique donc complètement au moyen de toutes ces données. Mais, après tout cela, on éprouve encore le besoin de pouvoir la rattacher en quelque manière à ses impressions per-

sonnelles. Pour cela il faut se rappeler ce qui s'était passé dans la rencontre unique et solennelle qui avait eu lieu entre Jésus et son précurseur. Chaque Israélite, nous est-il dit, avant de recevoir le baptême, confessait ses péchés à Jean-Baptiste (comp. Matth. III, 6). Jésus s'était présenté comme tout autre Juif, et n'avait pu se dispenser d'un acte quelconque analogue à celui-là. Ne pouvant confesser son péché personnel, il avait sans doute déroulé aux yeux de Jean celui d'Israël, peut-être même celui du monde. Il l'avait fait avec amour, compassion, douceur, de manière à saisir profondément le cœur de Jean-Baptiste, dont la parole incisive était une prédication de jugement plutôt que de salut. N'est-ce point ce contraste vivement senti qui fait choisir à Jean-Baptiste, entre toutes les dénominations messianiques que lui offrait l'Ancien Testament, celle-ci : «*L'agneau de Dieu qui prend sur lui le péché du monde.*» Il est remarquable que ce nom d'*agneau*, sous lequel l'apôtre saint Jean a appris à connaître pour la première fois Jésus, soit celui par lequel il le désigne encore de préférence dans l'Apocalypse. La corde qui avait vibré, à cette heure décisive, au plus profond de son être, a retenti jusqu'à son dernier soupir.

Les exégètes ne sont pas d'accord sur le sens du mot αἴρειν (*lever, soulever*) dans notre passage. Les uns prétendent, d'après le sens général d'És. LIII, qu'il exprime ici spécialement la notion de l'expiation. Il faut traduire dans ce cas : «Qui *porte* le péché du monde.» Comp. És. LIII, 4 : «Il *porte* nos langueurs.» v. 6 : «L'Éternel *a mis sur lui* l'iniquité de nous tous.» v. 11 : «Lui-même *portera* leurs iniquités,» etc. D'autres concluent de 1 Jean III, 5 : «*Vous savez que Jésus-Christ a paru pour ôter nos péchés* (ἵνα ἄρῃ), » que nous devons plutôt trouver ici l'idée de la sanctification. La vérité est sans doute que Jean-Baptiste ne pense exclusivement ni

à l'une ni à l'autre de ces deux notions. L'acte désigné par αἴρειν étant celui qui consiste à lever un fardeau pour qu'il n'écrase pas celui sur qui il pèse, Jean l'emploie ici comme l'emblème de la délivrance du péché en général, laquelle comprend et l'expiation et la sanctification. — Le partic. prés. αἴρων est le présent de l'idée, de la compétence. Il est en rapport direct avec τοῦ Θεοῦ. C'est « l'agneau que Dieu donne comme ayant mission d'ôter... »

Le fardeau à enlever est désigné par Jean-Baptiste d'une manière grande et sublime : *le péché du monde*. Ce substantif au singulier, *le péché*, présente l'égarement de l'humanité dans son unité profonde et réelle. C'est, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le péché *en bloc*, renfermant tous les péchés de tous les pécheurs de la terre ; ne sortent-ils pas tous d'une même racine ? Il faut se garder d'entendre avec de Wette, par ἁμαρτία, la *peine* du péché. Ce mot embrasse à la fois la peine, la coulpe et le péché lui-même. — Il résulte des mots « *du monde* » que Jean-Baptiste étend l'influence de l'œuvre messianique à toute l'humanité. On a trouvé cette idée trop universaliste dans une pareille bouche, et on l'a mise sur le compte de l'évangéliste. Il est étonnant de rencontrer un pareil scrupule chez ceux qui appliquent le ch. LIII d'Ésaïe au peuple juif souffrant pour *les péchés des païens !* Ésaïe aurait donc été, selon eux, plus avancé que ne pouvait l'être, sept siècles après lui, Jean-Baptiste ! N'avait-il pas été dit à Abraham : « *Toutes les familles de la terre* seront bénies en ta postérité » ? Et la promesse faite à Adam : « *La postérité de la femme écrasera la tête du serpent,* » ne renfermait-elle pas l'universalisme le plus absolu ? Tous les prophètes n'ont été que les représentants de cet universalisme primitif au sein du particularisme théocratique, un contre-poids mis par Dieu lui-même à l'exclusisme israélite. Jean-Baptiste avait annoncé du reste en

termes assez clairs la vocation prochaine des païens en disant : « *De ces pierres même, Dieu suscitera des enfants à Abraham.* »

On a objecté, contre l'explication que nous venons de donner de ce verset, que l'idée du Messie souffrant n'était pas populaire en Israël, comme le prouve, par exemple, le passage Jean XII, 34, où le peuple dit que « le Christ doit demeurer éternellement. » Mais il ne faut pas chercher une théologie messianique conséquente dans les opinions populaires des Juifs à cette époque, pas plus qu'il ne faudrait essayer de former une eschatologie suivie au moyen des notions régnant chez les chrétiens de nos jours sur les derniers temps. L'explication messianique d'És. LIII, qui existait seule alors, ne permet pas de supposer que l'idée du Messie souffrant fût étrangère à la conviction générale, et cependant l'attente du Messie glorieux était de beaucoup la pensée dominante dans l'esprit du peuple. Les éléments contradictoires existaient juxtaposés. Il en fut longtemps de même chez les disciples. La prophétie était remplie de contrastes dont elle ne donnait point la solution. Et nous verrons plus tard par quels tours de force exégétiques (la distinction des deux Messies, le fils de Joseph et le fils de David) les théologiens juifs cherchaient à se tirer d'embarras et à concilier l'idée du Messie souffrant avec celle du Messie glorieux.

V. 30. Le Précurseur, après avoir désigné le Messie par le côté de son œuvre dont son âme est en ce moment remplie à la vue de Jésus, pour éviter toute équivoque, le signale expressément comme le personnage auquel s'appliquait sa déclaration du jour précédent : « **C'est lui touchant lequel**[1] **j'ai dit : « Il vient après moi un homme qui m'a**

1. Au lieu de περι (*touchant*), ℵ B C et Or. (2 fois) lisent υπερ (*en faveur de*). L'autorité des documents (15 Mjj., tous les Mnn. et Vss.) et le sens appuient la leçon reçue.

« **précédé,** » **parce qu'il était avant moi.** » — Ce verset applique à Jésus présent le témoignage prononcé sur lui, absent, v. 26. 27, et de plus sert à résoudre l'énigme que renfermait ce témoignage. Cette explication, que le Précurseur n'avait point donnée devant les membres du sanhédrin, il l'ajoute en faveur du cercle plus intime et mieux disposé qui l'entoure en ce moment. Elle est renfermée dans les derniers mots : «*Parce qu'il était avant moi.*» C'est en effet la préexistence éternelle du Messie qui peut seule expliquer sa présence et son activité dans la théocratie, antérieurement à la venue de Jean-Baptiste (voir v. 15). Nous n'avons plus à remarquer ici que le terme ἀνήρ, que Jean-Baptiste ajoute dans ce moment, et qui lui est inspiré par la vue de l'individualité déterminée qu'il a maintenant sous les yeux. L'appendice ὅτι πρῶτός μου ἦν prouve que c'est bien ce témoignage du v. 30 que l'évangéliste a cité dans le prologue (v. 15). Quant à l'opinion de Lücke et de Meyer, qui croient que, dans le v. 30, le Précurseur se réfère, non point au témoignage des v. 26 et 27, mais à quelque autre parole antérieure, qui n'est citée ni dans notre évangile ni dans les Synoptiques, elle résulte uniquement de ce que, dominés par l'autorité des Mss. alexandrins, ils ont retranché, au v. 27, ὃς ἔμπρ. μου γέγονεν, de sorte que la citation (v. 30) ne cadre plus avec la parole primitive (v. 27). Mais comme nous l'avons vu v. 27, il est impossible que l'évangéliste, citant deux témoignages, dont le second commence par ces mots : «*C'est ici celui duquel j'ai dit...,*» n'ait pas eu l'intention de donner, dans le second, la reproduction du premier. L'erreur de ces deux interprètes est donc évidente; elle résulte de la leçon fautive des alexandrins au v. 27, laquelle provient à son tour des fausses interprétations d'Origène dans tout ce morceau.

Le v. 29 a caractérisé le Messie sous le rapport de son

œuvre rédemptrice; le v. 30, sous celui de sa divinité personnelle. Ce court témoignage du Précurseur est donc complet. Dans les v. 31-33, Jean-Baptiste raconte les circonstances qui en garantissent la vérité :

V. 31. « **Et moi-même je ne le connaissais pas ; mais c'est afin qu'il fût manifesté à Israël, que je suis venu baptisant d'eau**[1]. » — L'intention de cette parole est, comme l'a bien vu Calvin, de « prévenir le soupçon qu'on aurait pu avoir, que le témoignage précédent était rendu par amitié ou faveur. » C'est à la révélation divine, purement et simplement, que Jean doit la connaissance de la dignité messianique de Jésus. Si le mot κἀγώ, *et moi aussi*, n'avait pas l'accent, et s'il n'était pas répété au v. 33, on pourrait ne pas y attacher une intention particulière. Mais, tel qu'il est placé et répété, il forme nécessairement antithèse au v. 26. Là, Jean statuait une exception à l'ignorance générale : c'était lui-même. Ici, il efface cette exception. Cette relation ressort moins du καί, qui sert surtout à continuer le témoignage, que du ἐγώ, qui est en relation avec ὑμεῖς (v. 26). — Le mot ᾔδειν est le même que celui dont s'est servi Jean-Baptiste au v. 26. Il désigne donc, comme dans le premier passage, la connaissance de Jésus *comme Messie*. Jean veut dire que lorsqu'il rendait ses premiers témoignages sur le Messie qui devait le suivre, il ne savait pas plus que le peuple quel était l'homme appelé à cette dignité. Ici se présente une double difficulté : Jean-Baptiste, fils de Zacharie et d'Élisabeth, pouvait-il ignorer les circonstances miraculeuses qui avaient signalé sa naissance et celle de Jésus? Et, s'il les ignorait, comment se fait-il que, dans le récit de Matthieu, en voyant venir Jésus qui demande à être baptisé, il lui réponde : « *C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi, et tu*

1. BCGLPΛ quelques Mnn. Or. retranchent τῳ devant υδατι.

viens à moi » (III, 14). Quel autre que le Messie Jean-Baptiste pouvait-il envisager comme plus saint que lui-même ? On répond en général à la première question en disant que les récits que Jean-Baptiste avait pu entendre de la bouche de ses parents, n'étaient pas suffisants pour fonder chez lui la certitude *divine* sur laquelle devait reposer son témoignage. Il est vrai ; mais une difficulté reste : si Jean veut ici éloigner de lui le soupçon de partialité en faveur de Jésus, ce but n'est point atteint aussi longtemps qu'une relation, une connaissance personnelle quelconque, est supposée entre Jésus et lui. Il faut donc admettre que l'expression οὐκ ᾔδειν, *je ne le connaissais pas, comme Messie*, renferme implicitement cette autre idée : *je ne le connaissais pas même personnellement* (οὐκ ἔγνωκα αὐτόν). Jean-Baptiste n'avait réellement jamais vu Jésus : il avait vécu dans les déserts jusqu'au moment de sa manifestation à Israël (Luc I, 80); et, lors même que ses parents lui avaient sans doute fait part des circonstances particulières de sa naissance et de celle de Jésus, comme il ne connaissait pas celui-ci de visage, ces récits ne pouvaient influer sur la révélation qui le lui signala comme le Messie. Jésus, venant au baptême, se présenta à lui comme tout autre Israélite, et Jean n'avait aucune raison de penser que celui qui s'approchait était ce Jésus, son parent, dont il avait entendu parler au sein de sa famille. Mais, dans ce cas, s'élève avec d'autant plus de force l'autre difficulté, celle qui ressort du passage de saint Matthieu. Lücke croit ne pouvoir la résoudre qu'en admettant, dans le récit du premier évangéliste, une transposition. L'évangile des Hébreux plaçait la demande de Jean-Baptiste à Jésus de le baptiser après la scène du baptême. Ne serait-ce point là le cours réel des faits? Je ne puis le croire. La parole de Jean et la réponse de Jésus, ainsi placées, perdent toute valeur. La forme de la narration dans l'évangile des Hébreux

n'est qu'une correction, provenant peut-être du désir de mettre le récit d'accord avec le quatrième évangile. On a pensé, et non sans raison, qu'au moment où Jésus se présenta à Jean, la vue de cet être que le péché n'avait jamais effleuré, saisit l'âme du Précurseur et lui arracha ce cri, qui semblait en contradiction avec sa mission. On peut d'autant mieux admettre cette supposition, qu'elle n'est nullement contraire aux termes du mandat donné au Précurseur. Car il ne lui avait point été dit (voir v. 33 et 34) que le Messie serait effectivement baptisé par lui, mais uniquement qu'il lui serait signalé à l'occasion du baptême qu'il avait charge d'administrer en Israël. Mais surtout rappelons-nous ce que nous avons dit sur cet entretien intime entre Jésus et Jean qui dut précéder le baptême, et dont nous avons entendu comme un écho dans l'exclamation de Jean au v. 29. N'est-ce point à la suite de cet acte non expressément mentionné dans le récit de Matthieu, mais qui s'entendait de soi-même après qu'il avait dit : « *Ils étaient baptisés par lui, confessant leurs péchés,* » — que le Précurseur s'écria : Tu es plus saint que moi ! c'est à toi de me baptiser ! Une confession comme celle qu'il entendit sortir en ce moment de la bouche de Jésus put aisément lui arracher cette exclamation. Il dut comprendre qu'il était en face d'un être qui sentait le péché comme il ne l'avait jamais senti lui-même. Cette parole de Jean ne suppose donc aucune relation antérieure entre Jésus et lui; et il n'y a aucune contradiction entre le récit de Matthieu et la déclaration du Précurseur qu'il ne connaissait Jésus, avant son baptême, ni comme Messie, ni même comme individu.

La seconde proposition semble, au premier coup d'œil, n'être pas en rapport logique avec la première. Mais la connexion s'établit, dès que l'on entend bien ces mots : « *Être manifesté à Israël.* » Ils expriment brièvement cette pensée :

être manifesté à moi d'abord, puis, par moi, à Israël. Il avait été révélé à Jean que ce serait en accomplissant la fonction de Baptiste, qu'il se trouverait un jour en face du personnage auquel il devait servir de témoin auprès du peuple, et que ce personnage lui serait miraculeusement signalé. On a trouvé une contradiction entre ces mots : « *C'est pour cela que je suis venu baptisant d'eau,* » et le but tout différent que les Synoptiques assignent au ministère de Jean-Baptiste : préparer le peuple au royaume de Dieu par la repentance. Mais le quatrième évangile admet aussi ce but général. Voir v. 23 : « *Dresser le chemin du Seigneur.* » Seulement au point culminant du ministère de Jean, au moment de la manifestation du Messie, son office général de Baptiste s'absorbe, pour lui, dans sa fonction plus spéciale de Précurseur; celle-ci était en effet le but dernier de son ministère. Pour que le Messie pût être manifesté à Israël, il fallait que le chemin fût dressé. C'est pourquoi Jean dut commencer son œuvre un certain temps avant que Jésus entrât dans la sienne. — L'article τῷ devant ὕδατι, retranché par les Alexandrins, mais maintenu par Tischendorf, renferme l'idée : « Je ne suis venu baptiser avec *cette eau-là* qu'en vue de manifester celui qui doit baptiser avec un élément d'une autre nature. »

V. 32. Il y avait toute une scène sous-entendue entre les deux propositions du v. 31, celle de la révélation du Messie à Jean lui-même. Cette lacune est comblée par les v. 32 et 33. « **Et Jean rendit témoignage disant : J'ai vu l'Esprit descendant du ciel comme une colombe, et il est demeuré sur lui.**[1] » — Cette déclaration est introduite avec une solennité particulière, lors même qu'elle n'est que la continuation du même témoignage. C'est qu'en effet, ces

1. ℵ lit μενον au lieu d'εμεινεν.

mots : « *J'ai vu,* » forment, comme le dit Hengstenberg, le *punctum saliens* de tout le ministère de Jean-Baptiste. C'est ici son témoignage messianique proprement dit, comme le montre le v. 34. De là cette reprise : « *Et Jean rendit témoignage disant....* » — Par quel sens Jean a-t-il vu ? Par l'œil du corps, ou par l'organe interne ? C'est demander si le fait mentionné ici s'est passé uniquement dans le monde spirituel ou aussi dans le monde extérieur. Les Synoptiques ne donnent pas de lumière sur cette question. Luc raconte la chose d'une manière complètement objective : « *Il arriva que....,* » sans s'expliquer sur le domaine dans lequel il faut placer la scène (III, 21. 22) ; seulement, il fait remarquer qu'elle eut lieu à la prière de Jésus. Dans le récit de Marc (I, 10. 11) c'est Jésus qui, au moment où il sort de l'eau, voit le ciel s'ouvrir et l'Esprit descendre sur lui. Dans Matthieu (III, 16. 17), il en est de même, quoi qu'en disent la plupart des interprètes ; c'est certainement Jésus qui est indiqué comme le sujet de la vision, interne ou externe. Néanmoins Jean n'est point exclu dans les Synoptiques de la participation à la vision. Le récit de Matthieu l'y associe indirectement par la forme sous laquelle est rapportée la déclaration divine : « *C'est ici* mon Fils. » Dans Marc et dans Luc, cette parole est donnée sous la forme d'une allocution à Jésus lui-même : « *Tu es* mon Fils ; » ce qui n'a rien que de naturel ; car c'est bien à Jésus qu'elle dut être directement adressée. Du reste aucun des quatre récits n'associe d'autres témoins à cette scène. Si donc le fait s'est passé aussi dans le monde des sens, il faut admettre que Jésus et Jean étaient seuls à ce moment-là, ce qui n'est point improbable, puisqu'ils se trouvaient au désert. Il est fait mention au ch. XII d'une voix divine, qui retentit d'une manière sensible, mais qui ne fut intelligible qu'à des degrés différents pour ceux qui l'entendirent. Cet exemple peut

nous éclairer sur le fait dont il s'agit ici. Jésus, aussi bien que Jean, était esprit et corps. Et, comme le soupir qui s'éleva de son sein en ce moment suprême où il s'agissait de rétablir les communications entre le ciel et la terre, était celui de son être tout entier, la réponse dut appartenir à la fois aux deux domaines physique et spirituel. Un phénomène sensible qui, supposé qu'il se trouvât là d'autres personnes, dut n'exciter chez elles qu'un vague étonnement, fut comme l'enveloppe et le véhicule de la communication intérieure. Quant à celle-ci, elle fut adressée simultanément à Jésus et à Jean-Baptiste, et la réalité objective de la communication est précisément garantie par la circonstance qu'elle fut perçue à la fois par ces deux témoins, comme cela ressort du rapprochement des quatre récits; et voici comment nous pouvons nous représenter le rapport entre la perception de Jésus et celle de Jean : Le fait réel, c'est-à-dire la communication divine proprement dite, l'allocution du Père et la descente du Saint-Esprit, se passa entre Dieu et Jésus; et celui-ci reçut connaissance du fait non-seulement par la sensation intime qu'il en éprouva, mais encore par une vision à la fois interne et externe. Jean fut associé à cette révélation symbolique, donnée au Sauveur, de ce qui se passait en ce moment. C'est pourquoi il peut dire : *J'ai vu, j'ai entendu*, mais non comme eût pu dire Jésus : J'ai reçu et vu. La même voix qui retentissait dans la conscience et à l'oreille de Jésus sous la forme : « *Tu es mon Fils*, » arriva à l'âme et à l'oreille de Jean sous celle-ci : « *C'est ici mon Fils.* » — Néander n'admet pas qu'une contemplation symbolique ait pu trouver place dans la vie de Jésus. Aucune raison solide ne nous autorise à appliquer cette règle à la personne de Jésus, du moins jusqu'au fait du baptême.

La réalité de la communication faite à Jésus ressort de cette expression : « *L'Esprit descendant et demeurant sur*

lui, » et la forme symbolique sous laquelle cette révélation se présenta à l'esprit et aux regards de Jésus et de Jean, de celle-ci : « *Du ciel, comme une colombe.* » — Commençons par les symboles. Le *ciel,* celui que nous contemplons de l'œil du corps, est, dans l'Écriture, l'emblème de l'état parfait en sainteté, en connaissance, en puissance et en félicité. C'est donc sous ce nom symbolique qu'est désigné le lieu où Dieu manifeste ses perfections dans tout leur éclat, où réside sa gloire, et d'où descendent toutes les forces surnaturelles, toutes les communications divines. Jean vit l'azur des cieux se fendre, et une forme d'un contour déterminé, semblable à la figure d'une colombe, en descendre sur Jésus. Ce symbole du Saint-Esprit ne peut s'expliquer par aucune analogie directe empruntée à l'Ancien Testament. Dans les cultes syriens, la colombe était l'image de la force de la nature, qui couve en quelque sorte tous les êtres. Mais cette analogie est trop éloignée pour expliquer notre passage. Matth. X, 16, où Jésus dit : « *Soyez simples comme des colombes,* » n'a pas non plus un rapport direct au Saint-Esprit. Nous trouvons plusieurs passages, chez les docteurs juifs, où l'Esprit de Dieu qui planait sur les eaux (Gen. I, 3) est rapproché de l'Esprit du Messie et comparé à une colombe, qui plane sur ses petits sans les toucher (voir Lücke, p. 426). Si cette comparaison était familière à l'esprit juif, comme ces passages semblent l'indiquer, la révélation divine a fort bien pu s'approprier cet emblème, qui convenait admirablement à ce moment décisif dans le développement de l'humanité. Il ne s'agissait, en effet, de rien moins que de la consommation de la création première; le moment était venu d'élever l'humanité au-dessus du domaine de la vie naturelle et de la faire participer à la vie spirituelle en vue de laquelle elle avait été créée dès l'abord. Le même Esprit créateur, qui avait couvé de sa vivifiante puis-

sance le chaos, pour en tirer un monde plein d'ordre et d'harmonie, allait, comme par une seconde incubation, transformer ce premier monde et cette humanité naturelle et psychique en royaume des cieux. — Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, c'est la forme *organique* que revêt l'apparition lumineuse. Un organisme est une totalité indivisible. A la Pentecôte, l'Esprit descendit sous la forme de « *langues divisées* (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι) » qui se répartirent entre les fidèles. C'était le symbole de la manière dont le Saint-Esprit habite dans l'Église. 1 Cor. XII, 11 : « *Distribuant à chacun ses dons selon qu'il lui plaît.* » Mais au baptême de Jésus, le fait réclamait un emblème tout différent : l'Esprit descendait sur lui dans sa plénitude ; III, 34 : « *Dieu ne lui donne pas l'Esprit par mesure.* » Comp. És. XI, 1. 2, où les sept formes de l'Esprit sont énumérées évidemment pour indiquer sa totalité, et où elles viennent se reposer sur le Messie. — Il faut remarquer enfin le terme *demeurer*, qui fait précisément allusion au mot נוּחַ dans ce passage d'Ésaïe (XI, 2). Ce terme sert à distinguer le Messie de tous les prophètes et de Jean-Baptiste lui-même. Ceux-ci ne recevaient que des inspirations passagères : *la main de l'Éternel était sur eux ;* l'Esprit les saisissait, puis, se retirant, les laissait à eux-mêmes. Jésus ne reçoit pas de simples visites de l'Esprit ; il est son domicile dans l'humanité, et la source unique d'où il émanera désormais. Cette idée de *demeurer* est donc en rapport intime avec celle de *baptiser du Saint-Esprit* (v. 33). — La leçon μένον du *Sinait.* est évidemment fausse. C'est une correction provenant du καταβαῖνον qui précède. La proposition est brisée à dessein et pour mettre dans tout son relief l'idée importante de *demeurer*. — Le régime à l'accus. ἐπ' αὐτόν, avec le verbe de repos ἔμεινεν, est inspiré par le caractère moral et vivant de la relation, comme aux v. 1 et 18.

V. 33. Le signe était parlant. Cependant son interprétation était d'une telle importance, que Jean-Baptiste sent le besoin de la mettre sous une garantie plus sûre que celle de sa propre perspicacité. C'est là le but du v. 33 : « **Et moi-même, je ne le connaissais point ; mais celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, celui-là même m'avait dit : L'homme sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer, est celui qui baptise du Saint-Esprit.** » — Il s'agit de nouveau pour Jean d'éloigner le soupçon de faveur. Il l'avait fait une première fois : « Un signe, propre à me révéler le Messie, m'avait été annoncé (v. 31), et j'ai vu un signe » (v. 32). Mais cela ne suffisait pas encore ; il constate maintenant l'identité du signe reçu avec le signe annoncé. C'est ainsi que l'interprétation qu'il donne du signe est complètement mise à l'abri de l'arbitraire humain. La répétition des mots : « *Et moi-même je ne le connaissais pas,* » s'explique ainsi tout naturellement. C'est aussi cette intention qui motive la reprise du sujet ὁ πέμψας, *celui qui m'a envoyé*, par le pronom très-énergique ἐκεῖνος, que nous avons traduit, avec M. Rilliet, par *celui-là même*. Ce pronom est destiné à exclure cette supposition : « Tu as peut-être donné à une apparition accidentelle une valeur qu'elle n'avait pas. » — « Non, répond Jean ; car elle était prédite, telle qu'elle a eu lieu, *par celui-là même* qui m'a envoyé baptiser. » — Qui désigne Jean par ces mots : « *Celui qui m'a envoyé* » ? Est-ce Dieu lui-même, parlant à Jean au désert du sein de la nuée, de la même manière que dans la scène de la Transfiguration ? Ou bien est-ce un agent tel que celui qui fut envoyé à Zacharie dans le temple de Jérusalem ? Jean ne le dit pas ; mais ce qu'il affirme positivement par cette expression, c'est l'apparition d'un être céleste, duquel il reçut un mandat bien déterminé, comprenant : 1° l'ordre de baptiser ; 2° la promesse de la révélation du Messie à cette

occasion ; 3° l'indication du signe auquel il le reconnaîtrait. — Les mots ἐφ' ὃν ἂν indiquent l'éventualité la plus illimitée : « L'individu, quel qu'il soit, sur lequel. » — Dans les derniers mots, l'acte de baptiser du Saint-Esprit est indiqué comme le caractère essentiel du Messie. C'est lui qui peut faire ce que Jean-Baptiste ne pouvait que préparer : l'un, par le baptême d'eau, éveille la repentance et le désir de la sainteté; l'autre, par le don du Saint-Esprit, satisfait ce désir, le plus élevé de l'âme humaine.

Les v. 32 et 33 nous posent impérieusement une question : Jésus a-t-il réellement reçu quelque chose à son baptême? — Meyer le nie absolument, prétendant que cette idée n'a aucun point d'appui dans notre évangile et que, si les Synoptiques disent plus, c'est qu'ils renferment une tradition déjà altérée : « Le fait réel est uniquement la vision de Jean-Baptiste, et c'est cette vision que la tradition a transformée en un événement objectif tel que nous le trouvons raconté par les Synoptiques. » Meyer envisage toute communication du πνεῦμα comme incompatible avec la personne divine-humaine de Jésus. Lücke, Néander, Tholuck, de Wette, pensent que, le développement de Jésus ayant eu lieu sous l'influence constante du Saint-Esprit, c'est uniquement le fait de cette relation permanente qui s'est présenté aux regards de Jean sous la forme d'un fait momentané dans la vision du baptême. D'après ces interprètes Jésus n'aurait donc également rien reçu à ce moment-là. Le fait de sa relation intime avec le principe divin aurait été amené à la connaissance de Jean pour qu'il en rendît témoignage. D'autres enfin, Kalmis, Luthardt, Gess, B. Crusius, admettent une communication réelle, mais uniquement en vue de la tâche que Jésus avait dès maintenant à remplir ; il aurait reçu l'Esprit, non pour lui-même, mais uniquement pour l'accomplissement de son ministère et pour communi-

quer aux hommes ce don céleste. — L'opinion de Meyer est contraire, non-seulement au récit des Synoptiques, qui est sacrifié, purement et simplement, à un préjugé dogmatique, mais encore à celui de Jean. Car la vision de Jean-Baptiste doit correspondre à quelque chose. Or Jean n'a pas vu seulement l'Esprit *demeurant*, mais *descendant*, et l'un de ces deux traits doit avoir autant de réalité que l'autre. La seconde opinion est également insuffisante. Dans une vie comme celle de Jésus, où rien n'est extérieur, rituel, commandé du dehors, mais où le dehors est toujours la manifestation du dedans, le commencement d'une activité toute nouvelle suppose un changement décisif dans la vie intime; et en vertu du genre de vie très-différent qui date pour Jésus du fait de son baptême, nous devons affirmer hardiment avec les Synoptiques et avec Jean lui-même (l'Esprit *descendant*) que Jésus a réellement reçu au baptême quelque chose, le Saint-Esprit. Nous devons faire une objection toute semblable à la troisième manière de voir. Si Jésus a, depuis le baptême seulement, la capacité de communiquer le Saint-Esprit, c'est qu'il le possède lui-même dès ce moment autrement qu'il ne le possédait auparavant. Aussi bien sa relation nouvelle avec l'univers depuis l'Ascension se lie à un changement opéré en sa propre personne par ce fait mystérieux, aussi bien son entrée dans l'activité messianique, depuis le baptême, implique une phase nouvelle dans sa propre vie intérieure.

Il suffit de saisir l'idée de l'incarnation avec l'énergie avec laquelle nous la trouvons comprise et présentée par saint Paul et par saint Jean (voy. v. 14 et appendice au prologue), pour voir tomber ces difficultés, résultant d'une orthodoxie plus rationnelle que biblique. Si le Logos s'est réellement dépouillé de l'état divin, et s'il a consenti à devenir le sujet d'un développement réellement humain, du développement

normal primitivement destiné à l'homme, le moment devait arriver pour lui où, après avoir accompli la tâche du premier Adam, sur la voie de la libre obéissance et du libre amour, il verrait s'ouvrir devant lui la sphère supérieure de la vie spirituelle ou surnaturelle, et où, le premier d'entre ces violents qui ravissent le royaume des cieux, il en forcerait l'entrée pour lui-même et pour nous tous. Sans doute, son existence tout entière, dès sa naissance jusqu'à son baptême, avait été sous l'influence constante du Saint-Esprit. A chaque instant, il avait librement répondu à l'appel de ce divin guide, et cette docilité de chaque heure avait été immédiatement récompensée par une nouvelle impulsion divine. Ainsi le vase s'était rempli à mesure qu'il grandissait et avait grandi à mesure qu'il se remplissait. Mais le temps était venu où ce développement normal devait se transformer en un état supérieur et définitif, et où, au spirituel comme au physique, devait succéder à la croissance *la stature parfaite* (Éph. IV, 13). « *D'abord, ce qui est psychique,* dit saint Paul 1 Cor. XV, 46, *et ensuite ce qui est spirituel.* » Cette formule, que Paul pose comme un axiome de la logique divine et une loi du règne de Dieu, ne devait-elle pas s'appliquer au développement de Jésus comme à celui de tout autre homme, si l'incarnation est une vérité? Et, comme Jésus lui-même distingue, Jean XIV, 17, entre l'état où le Saint-Esprit demeure *avec* nous et celui où il est *en* nous, n'est-il pas permis de distinguer, dans la vie du Seigneur lui-même, le temps où l'Esprit était *sur* lui (ἐπ' αὐτὸ [τὸ παιδίον] Luc. II, 40) et où il croissait chaque jour, sous cette divine influence, en sagesse et en grâce — de celui où l'Esprit est devenu le principe virtuel et définitif de toute son existence psychique et physique. C'est dès lors qu'il peut être désigné du nom de *Seigneur-Esprit* (2 Cor. III, 17. 18) et d'*Esprit vivifiant* (1 Cor. XV, 45). Ce temps nou-

veau a commencé, si nous ne nous trompons et si nous comprenons bien l'Écriture, avec le Baptême, qui constitue dans sa vie intime une crise aussi profonde que l'Ascension dans son état extérieur. Le ciel ouvert représente l'initiation complète à la connaissance de Dieu et de ses plans. La voix: *Tu es mon Fils*, lui a dévoilé le mystère de sa relation éternelle avec Dieu, de sa dignité personnelle de Fils et, par là même, de l'immensité de l'amour divin envers lui et envers l'humanité, à laquelle un tel don est accordé. Il a compris, comme homme, le nom de Père et pu parler, dès ce moment, en témoin oculaire, de Dieu et des choses du ciel. Et le don du Saint-Esprit, enfin, l'a pleinement identifié avec cette vie surnaturelle qu'il s'assimilait sans doute dès le commencement, mais dont il ne pouvait devenir le principe et la source, qu'à la condition de l'avoir complètement absorbée en lui. Toutefois cet état n'est pas encore celui de la glorification; car la vie naturelle, psychique et physique, subsiste encore jusqu'à l'Ascension, après laquelle seulement l'âme et le corps lui-même sont entièrement spiritualisés (σῶμα πνευματικόν, 1 Cor. XV, 44).

Mais on peut demander encore comment ce don du Saint-Esprit à Jésus se concilie avec le fait de sa naissance miraculeuse? Dans ce dernier fait, le Saint-Esprit n'agit que comme force vivifiante, en lieu et place du principe paternel. Il prépare au Logos une demeure humaine, en fécondant dans le sein de Marie et en appelant au développement de la vie le germe dans lequel le Logos, dépouillé de l'état divin, devra habiter, exactement comme dans le corps humain, formé de la poudre, le Dieu créateur avait préparé à l'âme humaine une vivante demeure (Gen. II, 7).

Bien des théologiens, à l'imitation de quelques Pères, croient ne pouvoir établir d'après Jean une distinction précise entre le Logos et l'Esprit. Mais chacun sent combien

Lücke dit vrai quand il fait remarquer qu'il serait impossible de dire, d'une part : « L'Esprit a été fait chair, » de l'autre : « J'ai vu le Logos descendre et demeurer sur Jésus. » La distinction très-nettement tracée et scrupuleusement respectée par Jean, même dans les ch. XIV-XVI où M. Reuss croit la voir parfois s'effacer tout à fait (*Hist. de la th. chrét.* t. II, p. 441), est celle-ci : Le Logos est le principe de la révélation objective et, par le fait de l'incarnation, la révélation elle-même ; tandis que l'Esprit est le principe de l'inspiration subjective, par laquelle nous nous assimilons la révélation externe. De là vient que le Logos fait chair a eu lui-même besoin du secours de l'Esprit pour comprendre les révélations divines extérieures qui l'entouraient, celles de la nature et de l'Écriture, et pour se les approprier parfaitement jusqu'au moment où il a pu devenir lui-même la révélation pour nous ; de là vient qu'à notre tour nous avons besoin de l'Esprit pour nous approprier la révélation qui nous est donnée dans la parole et dans la personne de Jésus; de là vient enfin que, quand l'Esprit a fait son œuvre en nous, c'est Jésus qui par lui vit au dedans de nous. Comme, par l'Esprit, Jésus sur la terre vivait du Père, ainsi, par l'Esprit, le croyant sur la terre vit de Jésus (VI, 57). La distinction des rôles est aussi nette que fermement maintenue dans tout notre évangile.

V. 34. Le v. 34 exprime avec solennité l'impression d'une grande tâche remplie : « **Et moi-même j'ai vu et rendu témoignage que celui-ci est le Fils de Dieu**[1]. » — Les deux parfaits *j'ai vu* et *j'ai témoigné* indiquent un fait accompli et qui désormais demeure. Le héraut divin a fait sa tâche; au peuple de faire la sienne, de croire. — Le ὅτι,

1. Au lieu de ο υιος του Θεου, ℵ lit ο εκλεκτος του Θεου. C'est le seul document qui présente cette leçon, naturellement insoutenable.

que, dépend des deux verbes à la fois. Jean en effet a contemplé, dans la scène du baptême, la divinité de Jésus, qu'il vient de certifier maintenant. — L'expression *Fils de Dieu* caractérise toujours un être comme représentant de la divinité dans une fonction particulière. Ainsi, elle est appliquée, dans l'Ancien Testament, aux anges, aux juges, aux rois, au Messie enfin : « *Tu es mon Fils ; je t'ai engendré aujourd'hui.... Baisez le Fils, de peur qu'il ne s'irrite* » (Ps. II, 7. 12). Le v. 30 prouve que Jean-Baptiste prend ce titre dans le sens le plus élevé et qu'il y attache la notion d'une essence éternelle, divine. Quant aux auditeurs, cette expression devait produire chez eux l'impression confuse d'une grandeur mystérieuse et d'une majesté divine. — Les mots : « *Et moi-même,* » expriment avec énergie la gravité d'un témoignage rendu par l'homme que Dieu a appelé exprès à cette mission.

On a trouvé inconcevable qu'après une pareille déclaration, Jean-Baptiste ait pu adresser à Jésus, du fond de sa prison, cette question : « *Es-tu celui qui devait venir, ou devons-nous en attendre un autre* » (Matth. XI, 3)? Et Strauss a tiré de cette contradiction apparente un motif pour révoquer en doute la scène du baptême. Il est naturellement impossible d'admettre l'opinion de quelques Pères, qui pensent que le Précurseur ne voulait que fortifier la foi de ses disciples en provoquant de la part de Jésus une déclaration positive de son caractère messianique. Les termes du récit ne comportent pas ce sens. On peut tenir compte sans doute, comme le fait Meyer, de l'abattement dans lequel les souffrances de la prison devaient plonger le Précurseur. Néanmoins, cela n'explique pas non plus le doute exprimé dans cette question. L'explication de Lücke est plus plausible : Jean, selon lui, n'aurait pas compris la marche lente et humble que Jésus imprimait à l'œuvre divine. Mais, pour

comprendre complètement la démarche de Jean-Baptiste, nous devons faire un pas de plus. Et d'abord, la question elle-même prouve qu'il ne doute pas le moins du monde de la mission divine de Jésus. Car le fait qu'il la lui adresse est un hommage rendu à son caractère, à sa position et à sa dignité supérieure. Puis, les termes de la question sont significatifs. Dans saint Matthieu du moins, il ne dit pas *un autre*, ἄλλον, mais *un second*, ἕτερον, ce qui dans le contexte ne peut désigner qu'un second Messie. Il reconnaît donc, par la forme de la question, le caractère messianique de Jésus : il ne doute pas un instant que ce ne soit lui dont il lui a été dit qu'il baptisera du Saint-Esprit. Mais, comme il lui voit faire une œuvre toute spirituelle et éviter en toute occasion de prendre la position souveraine qu'il avait annoncée devoir être celle du Messie, il se demande si Jésus, quelle que soit sa dignité personnelle, ne sera point suivi d'un autre personnage qui remplira les fonctions de juge et de roi théocratique et qui sera celui dont il avait dit : «*Il a son van dans sa main, et il nettoiera parfaitement son aire.*» Quand on se rappelle comment le peuple et ses chefs attendaient plusieurs personnages célestes envoyés pour préparer et même pour accomplir l'œuvre messianique, comment ils allaient jusqu'à identifier l'un de ces précurseurs, le Prophète, avec le Messie (Jean VI, 14. 15), peut-on trouver étonnant que, pour résoudre la difficulté que faisait naître dans son esprit la conduite de Jésus, Jean ait recouru à la supposition d'un double Messie? A l'un le salut; à l'autre le jugement. Jésus ne disait-il pas lui-même : «*Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé par moi*» (III, 17)? Jean aurait donc bien continué à attribuer à Jésus, comme il le fait aux v. 29 et 33, l'expiation des péchés et le baptême d'Esprit. Mais quant au reste de l'œuvre messianique, il se serait demandé si ce ne serait

pas un autre personnage à qui cette tâche d'une tout autre nature serait dévolue. Et cette solution n'était pas si fausse: n'a-t-elle pas une vérité dans le double avénement du Seigneur? Il est remarquable que les savants juifs aient été poussés par les prophéties à une supposition analogue. Buxtorf (*Lexic. Chaldaic.* p. 1273) et Eisenmenger (*Entdeckt. Jud.* p. 744 et suiv.) citent une foule de passages rabbiniques qui distinguent deux Messies, l'un qu'ils appellent le *fils de Joseph*, ou d'Éphraïm, «auquel ils attribuent les humiliations annoncées touchant le Messie»; l'autre, qu'ils nomment le *fils de David*, «auquel ils rapportent les prophéties glorieuses.» Le premier fera des guerres et périra; le second ressuscitera le premier, et vivra éternellement. «Ceux qui échapperont au glaive du premier, tomberont sous celui du second.» «L'un ne portera pas envie à l'autre *juxta fidem nostram*,» dit enfin Jarchi (*Ad Jes.* XI, 13). Ces derniers mots attestent la haute antiquité de cette idée. Si elle existait au temps de Jésus, la forme de la question de Jean dans Matthieu: «*un second*» s'explique bien naturellement.

Baur a encore prétendu que l'évangéliste, sans vouloir nier expressément le baptême de Jésus, avait disposé son récit de manière à exclure ce fait, aussi bien que celui de la tentation, et cela dans un but dogmatique: il ne convenait pas à la dignité du Logos, tel que le représente notre évangile, de recevoir le Saint-Esprit et d'être soumis à l'épreuve messianique. Mais dans ce cas l'évangéliste se contredirait lui-même en parlant de la *descente* de l'Esprit. Puis il est bien manifeste que le témoignage du Précurseur fait, d'un bout à l'autre, allusion au fait du baptême, rapporté par les Synoptiques. Si donc notre évangile ne raconte pas cette scène, c'est qu'il la suppose connue de tous les lecteurs. Baur lui-même reconnaît que l'auteur du quatrième

évangile était au fait de la tradition synoptique, et que, s'il a omis le récit du baptême, ce n'est pas par ignorance ou par accident, mais avec volonté préméditée, et il demande ce qu'on devrait penser d'un historien qui laisserait s'accomplir derrière la scène de son récit des événements aussi graves que ceux du baptême et de la tentation, s'il voulait les affirmer. Cette objection peut être en place contre un grand nombre d'interprètes, Meyer, par exemple, qui, v. 19, commence l'explication de tout ce morceau, en disant : « La narration proprement dite commence, et cela *comme en général dans la pratique évangélique primitive* (Marc I), par le témoignage de Jean-Baptiste. » Oui certes, si notre évangile était destiné, dans l'intention de son auteur, à raconter toute l'histoire évangélique, telle que saint Jean la connaissait lui-même, et en commençant là où tous les autres avaient commencé, l'objection de Baur serait sans réplique et l'omission du baptême équivaudrait à une négation tacite. Mais il est faux que la narration du quatrième évangile prenne pour point de départ le commencement du ministère de Jean-Baptiste; elle omet, comme nous l'avons reconnu, toute la prédication populaire des premiers temps; elle commence avec les trois jours qui formèrent le point culminant du ministère de Jean. Et pourquoi cela? Nous l'avons vu : c'est dans le premier de ces trois jours que le Précurseur signala, non plus seulement le Messie idéal, mais le Messie réel, Jésus, encore caché au sein du peuple; ce jour fut, à proprement parler, la clôture de l'Ancien Testament. Dans le second, il proclama Jésus présent comme le Messie : ce fut la première révélation de sa gloire; en ce jour naquit la foi. Dans le troisième, comme nous allons le voir, Jésus reçut de Jean-Baptiste ses premiers disciples; ce fut la fondation de l'Église. Ces trois jours, dont rien n'égale l'importance, n'étaient-ils pas le commencement

normal d'un évangile qui se proposait pour but de raconter la gloire de Jésus, l'histoire de l'incrédulité et celle de la foi? — Nous avons vu que le v. 26 suppose nécessairement le baptême, et par conséquent aussi la tentation, qui a suivi immédiatement le baptême. Rien n'empêche de placer ces deux événements avant le moment où s'ouvre notre récit. C'était du désert que Jésus revenait lorsque Jean-Baptiste lui rendit ce triple témoignage. Tous ceux qui placent le baptême, soit, comme Olshausen, entre les v. 28 et 29, soit, comme Ewald, entre les v. 31 et 32, vont contre l'intention évidente du récit et sont forcés d'éliminer la tentation du nombre des faits historiques, vu l'enchaînement des jours suivants qui n'offre nulle part une place pour un intervalle de quarante jours. Hengstenberg s'est aventuré sans doute à placer la tentation beaucoup plus tard, à l'époque du séjour de Jésus en Judée (III, 22 et suiv.). On ne saurait froisser plus hardiment, au service d'une idée préconçue, la lettre et l'esprit du récit de la tentation dans les trois Synoptiques (Matth. IV, 1; Marc I, 12; Luc IV, 1). Les trois écrivains sont d'accord pour établir la relation *chronologique* et *morale* la plus étroite entre le baptême et la tentation.

III.

Troisième témoignage : v. 35-37.

V. 35 et 36. «**Le lendemain, Jean se tenait de nouveau là, et deux de ses disciples étaient avec lui; 36 et ayant fixé ses regards sur Jésus qui passait, il dit: Voilà l'agneau de Dieu.**» — De saintes impressions, de grandes pensées, une indicible attente remplirent sans doute jusqu'au jour suivant le cœur de ceux qui avaient entendu les paroles du Précurseur. Le lendemain Jean se trouvait à

son poste, prêt à continuer son ministère de Baptiste. Rien n'autorise la supposition de de Wette que les deux disciples qui se trouvaient avec lui n'avaient pas assisté à la scène du jour précédent. Meyer observe avec raison que, bien loin de favoriser cette idée, la brièveté du nouveau témoignage de Jean lui donne au contraire le caractère d'une allusion et comme d'un renvoi à ce qu'il avait dit la veille. — L'expression ἐκ τῶν μαθητῶν, *d'entre ses disciples*, fait penser qu'il en avait un nombre assez considérable. — Il y a une différence marquée entre aujourd'hui et la veille, dans la relation de Jésus à Jean. Hier, il venait *à Jean*, comme cherchant quelque chose auprès de lui; il avait besoin de son témoignage, condition normale de la foi. Aujourd'hui, le témoignage est rendu; il n'a plus rien à recevoir de Jean. Mais il sait que c'est dans le cercle qui l'entoure que doivent se trouver les âmes que son Père lui a préparées; et, semblable à l'aimant que l'on promène dans le sable pour attirer les paillettes métalliques, il se rapproche du groupe qui entoure le Baptiste, pour décider la *venue à lui* de quelques-uns de ceux qui le composent. Il n'y a donc aucune indétermination dans le récit : la conduite de Jésus est parfaitement intelligible et réglée sur le plan de Dieu. L'Église n'est pas arrachée, elle est cueillie sur l'arbre de la théocratie.

Comme Jésus entre dans le plan de Dieu, Jean-Baptiste entre dans la pensée de Jésus. Un scrupule tendre et respectueux pouvait retenir les deux disciples auprès de leur ancien maître. Jean-Baptiste lui-même les affranchit de ce lien et commence à réaliser cette parole qui, dès ce moment, devient sa devise. « *Il faut qu'il croisse et que je diminue.* » — Le terme ἐμβλέψας indique un regard pénétrant, qui sonde jusqu'au fond son objet (voir v. 42). Le sens pratique de la nouvelle déclaration de Jean est celui-ci : « Allez à lui. »

V. 37. « **Et les deux disciples l'entendirent parler**[1] **ainsi et suivirent Jésus.** » — La parole de Jean avait la forme d'une exclamation, plutôt que celle d'une allocution directe aux disciples. Mais ils la comprirent. Il est bien évident que, dans la pensée de l'évangéliste, ces mots : « *Et ils suivirent Jésus*, » cachent, sous le sens littéral, un sens profondément symbolique. Ce premier pas à la suite de Jésus décidait de leur vie entière; le lien, en apparence accidentel, qui se formait à cette heure, était, en réalité, un lien éternel.

La relation des deux envoyés divins, telle qu'elle est retracée ici par l'historien sacré, est marquée, jusque dans les traits en apparence les plus insignifiants, au coin des convenances les plus élevées et de la candeur la plus sublime. Il y a loin de là au tableau que trace M. Renan[2] de ces « deux jeunes enthousiastes, pleins des mêmes espérances et des mêmes haines, qui ont pu faire cause commune et s'appuyer réciproquement. » Malgré tous ses efforts, M. Renan n'est pas parvenu à expliquer comment Jean-Baptiste, que l'exaltation avait poussé à s'envisager comme un personnage extraordinaire, a pu accorder sans hésiter à Jésus la place de Messie et s'effacer avec empressement devant lui. Aussi son tableau de la relation entre ces deux êtres uniques n'est-il qu'une caricature, après laquelle on revient avec plus de bonheur se placer en face de celui que nous devons à la narration toute simple de l'évangéliste.

---

1. ℵ et B placent αυτου devant λαλουντος.
2. *Vie de Jésus*, p. 100-108.

DEUXIÈME SECTION.

I, 38-52.

Commencements de l'œuvre de Jésus. — Naissance de la foi.

Le témoignage du héraut divin était la première condition de la foi. Car, comme nous l'avons vu dans le prologue, la foi est primitivement l'attachement au témoignage. Il y avait donc déjà le germe de la foi dans la démarche des deux disciples, lorsque, quittant Jean-Baptiste, ils suivirent Jésus. Néanmoins, le témoignage n'est qu'un lien provisoire entre le croyant et l'objet de la foi. La foi vivante ne pouvait naître dans le cœur des deux disciples que par la relation avec Jésus lui-même. Pour cela, il fallait que Jésus se révélât, se donnât. En s'attachant à ses manifestations personnelles, les deux disciples vont donc devenir vraiment croyants, possédant l'objet de la foi, et capables d'étendre le cercle des croyants; car la foi vivante est aussitôt féconde. Tel est le sens intime des récits suivants. Ils se répartissent en deux groupes : le premier, comprenant ce qui se rapporte aux trois plus anciens disciples, André, Jean et Pierre (v. 38-43); le second, ce qui concerne Philippe et Nathanaël (v. 44-52).

I.

Premier groupe : v. 38-43.

Nous avons nommé Jean. Il nous paraît indubitable en effet que le compagnon anonyme d'André n'est autre que l'auteur lui-même. Tous les autres disciples sont nommés; pourquoi celui-ci ne le serait-il pas, si ce n'était par la raison qu'il répugne à l'auteur de se nommer lui-même? Les adversaires de l'authenticité reconnaissent eux-mêmes que,

en racontant de la sorte, l'auteur veut se donner l'air d'être l'apôtre Jean. D'ailleurs, plusieurs traits du récit trahissent l'homme qui pourrait dire : *Quorum pars magna fui.* Certains détails seraient insignifiants de la part de tout autre que d'un témoin oculaire ; c'est uniquement au souvenir personnel qu'ils empruntent leur intérêt. Nous trouverons même, au v. 42, une expression qui n'a de sens qu'à cette condition. Dans la supposition de l'authenticité, il faut donc admettre que le compagnon d'André est Jean lui-même.

V. 38 et 39. « **Alors**[1] **Jésus, s'étant retourné et les ayant vus qui le suivaient, leur**[2] **dit : Que cherchez-vous? 39 Eux lui dirent : Rabbi (ce qui veut dire : maître), où demeures-tu?** » — Jésus, entendant marcher derrière lui, se retourne. Il voit ces deux jeunes gens qui le suivent avec l'intention évidente de l'aborder, mais qui n'osent lui adresser les premiers la parole. Il les prévient et leur dit : « *Que cherchez-vous?* » Il en est de cette question comme de toutes les autres paroles si concises et si profondes de Jésus dans ce morceau. Dans le sens historique est renfermée une signification symbolique. Celui qui interroge ainsi n'est-il pas l'objet de la recherche et du soupir de l'humanité, particulièrement d'Israël? Comp. l'exclamation : « *Nous avons trouvé,* » v. 42. — Les disciples, en répondant : « *Maître, où demeures-tu?* » expriment modestement le désir de lui parler en particulier. — Le titre de ῥαββί est sans doute bien inférieur à ce que le témoignage de Jean leur a révélé sur son compte. Mais ils n'oseraient pour le moment en employer un autre. Ce titre exprime d'ailleurs, d'une manière délicate, l'intention de s'offrir comme disciples. — La traduction du mot *Rabbi* ajoutée par l'évangéliste prouve que l'auteur écrit pour des lecteurs grecs.

1. 6 Mjj. et 30 Mnn. retranchent δε.
2. ℵ retranche αυτοις.

V. 40. « **Il leur dit : Venez et voyez**[1]. **Ils vinrent, et ils virent où il demeurait; et ils restèrent auprès de lui ce jour-là; c'était environ la dixième heure.** » — Les disciples lui demandaient sa demeure pour pouvoir l'y visiter; Jésus les invite à l'y suivre à l'instant même (ἔρχεσθε, impér. prés.) : « Venez, *de ce pas.* » — Où Jésus demeurait-il? Dans quelque grotte au bord du Jourdain, ou dans un caravansérail, ou dans une maison amie? Nous l'ignorons. Nous ne savons pas davantage quel fut le sujet de leur entretien. Mais nous en connaissons le résultat. L'exclamation d'André au v. 42 est l'expression enthousiaste de l'effet produit sur les deux disciples. Quand on se rappelle ce qu'était le Messie dans la pensée d'un Juif, on comprend combien dut être profonde l'impression reçue par ces jeunes gens, pour qu'ils n'hésitassent pas à déclarer le Messie cet homme pauvre et sans apparence. — La remarque : « *Et ils restèrent auprès de lui ce jour-là,* » est inspirée par la douceur d'un souvenir encore vivant dans le cœur de l'évangéliste au moment où il écrivait. — L'heure indiquée peut s'entendre de deux manières. On comptait, en général, les heures, chez les anciens, en partant de six heures du matin. Nous verrons que, d'après l'interprétation la plus naturelle des passages IV, 6. 52 et même XIX, 14, cette manière de compter est celle dont se sert probablement l'évangéliste. Mais la pratique du Forum romain, qui a passé chez les peuples modernes, était de compter les heures à partir de minuit; et Rettig et Ebrard ont essayé de l'appliquer à l'évangile de Jean. L'heure à laquelle les disciples auraient abordé le Seigneur serait ainsi dix heures du matin, et non, comme dans la première manière de compter, quatre heures du soir. Il faut avouer que

1. T. R. lit ἴδετε, avec ℵ A et 13 autres Mjj. presque tous les Mnn. It. Vg. Cop., tandis que B C L quelques Mnn. Syr. et Or. lisent ὄψεσθε.

cette explication n'est point invraisemblable dans notre passage, et qu'elle rend mieux compte des mots : « *Ce jour-là.* » Mais, d'autre part, cette manière de compter n'avait qu'une valeur juridique. Et pour concilier la première explication avec le contexte, il suffit de se rappeler que l'intention primitive des disciples était de faire à Jésus une simple visite. L'auteur fait observer que cette visite se prolongea bien au delà du temps qu'ils avaient compté rester, jusqu'à la chute du jour. L'expression de Jean pourrait même signifier qu'ils partagèrent cette nuit-là la demeure de Jésus. Quelques interprètes ont appliqué la date indiquée v. 40, non au moment de l'arrivée des disciples, mais à celui de leur départ, en rattachant étroitement cette indication au fait raconté v. 42. Mais, dans ce cas, Jean eût sans doute ajouté : ὅτε ἀπῆλθον, « *lorsqu'ils partirent.* » D'ailleurs, n'est-il pas naturel de penser que l'auteur a surtout tenu à indiquer l'heure bienheureuse où il trouva, plutôt que celle où il quitta?

La foi se propage par le moyen qui l'a fait naître, le témoignage :

V. 41 et 42. « **André, le frère de Simon Pierre, était l'un des deux qui avaient entendu les paroles de Jean et qui avaient suivi Jésus. 42 Le premier**[1]**, il trouve son propre frère, Simon, et lui dit : Nous avons trouvé le Messie (ce qui signifie : le Christ).** » — L'auteur désigne à ce moment du récit son compagnon. Il le fait évidemment en vue de la vocation de Pierre qui va être racontée (comp. l'intercalation toute semblable de la remarque historique v. 24). Il est remarquable qu'il se serve, pour caractériser André, de sa relation de parenté avec Simon Pierre, qui n'a point encore figuré dans le récit. Il traite ainsi dès l'abord

1. Au lieu de la leçon reçue πρωτος, A B M X et quelques Mnn. lisent πρωτον (cette leçon provient probablement d'une confusion avec le τον qui suit; ℵ marche ici avec le T. R.).

Pierre comme le personnage le plus important et le plus connu. Ce trait ne s'accorde guère avec l'intention odieuse de rabaisser Pierre, que l'école de Tubingue impute au quatrième évangile. Remarquons encore que cette manière de désigner André suppose nécessairement la connaissance préalable de l'histoire évangélique chez les lecteurs. — La visite de Pierre à Jésus eut-elle lieu encore le même soir? L'affirmative ressort avec une sorte de nécessité de l'énumération exacte des jours dans ce morceau. Voy. les ἐπαύριον des v. 29. 35. 44 et, de plus, II, 1. Les deux disciples quittèrent sans doute Jésus pour quelques instants, et Pierre, amené par André, put venir le trouver encore avant la nuit.

Comment expliquer les expressions « *le premier* » et « *son propre* frère »? De tout temps ces mots ont offert une difficulté aux interprètes. Ils renferment en effet un petit mystère, comme en est rempli le récit de Jean à la fois si naïf et si fin. On suppose d'ordinaire que, tandis qu'André cherchait Simon, son compagnon le cherchait aussi de son côté, et qu'André réussit *le premier* à le trouver. L'adj. τὸν ἴδιον (*son propre*) ne serait, dans ce cas, qu'une périphrase fortement accentuée du pron. possessif *son* (Lücke, de Wette); et l'on pourrait y voir l'explication de la raison pour laquelle André trouva le premier : il connaissait mieux que son condisciple les habitudes de *son* frère. Cette explication est ingénieuse, mais peu naturelle. Le rapport des deux épithètes s'explique plus simplement, et la finesse de l'expression ressort mieux encore, si l'on admet que les deux disciples se mirent chacun à la recherche de son propre frère, l'un de Pierre, l'autre de Jacques. De ces deux hommes, qui cherchaient leur frère, André fut *le premier* qui réussit à trouver *le sien*. Il résulterait de ce sens que Jacques était venu avec Jean, tout comme Pierre avec André, au baptême du Précurseur. Et si Jacques n'est pas nommé dans ce récit,

c'est par la même raison par laquelle l'auteur tait son propre nom, et, comme nous le verrons, taira également celui de sa mère XIX, 25. Ce trait de la narration, si légèrement marqué, qui révèle la tentative du compagnon d'André de trouver aussi soit son propre frère, soit du moins celui d'André, est un indice inimitable de son identité avec l'auteur de l'évangile. — Le terme de *Messie* (de מָשִׁיחַ, *oindre*) était très-populaire; nous verrons qu'il était usité jusques en Samarie (IV, 25). — La traduction Χριστός suppose de nouveau des lecteurs grecs. Jean avait employé deux fois directement le terme grec Χριστός (v. 20 et 25); mais ici, il reproduit le titre hébraïque, comme il l'avait fait au v. 39, comme il le fera de nouveau IV, 25, afin de conserver au récit son caractère dramatique.

V. 43. « **Et**[1] **il l'amena à Jésus. Jésus, l'ayant regardé fixement, dit : Tu es Simon, fils de Jona**[2]**, tu seras appelé Céphas (ce qui signifie : Pierre).** » — Les prés. *il trouve* et *il dit* (v. 42) étaient descriptifs; tandis que l'aor. *il amena* est destiné à faire ressortir la rapidité avec laquelle l'acte exprimé par ce verbe suivit la trouvaille. — Ἐμβλέψας indique de nouveau ce regard pénétrant qui remonte jusqu'à la source même de l'individualité; c'est ce terme qui motive l'apostrophe suivante. De son regard investigateur, Jésus sonde le caractère naturel de Simon, et il y découvre les éléments du futur Πέτρος. Il n'est point nécessaire d'admettre que Jésus ait connu miraculeusement les noms Simon et Jona. André, en présentant son frère, doit l'avoir nommé à Jésus. Le changement de nom caractérise en général un changement de vie ou de position. Gen. XVII, 5 :

1. ℵ B L retranchent και devant ηγαγεν. Ils ont contre eux tous les autres Mss. et presque toutes les Vss.

2. ℵ B L It^{aliq} Cop. lisent Ιωαννου au lieu de Ιωνα qui se trouve dans tous les autres Mjj. et dans presque toutes les Vss.

« *Ton nom ne sera plus Abram* (*père élevé*), *mais Abraham* (*père d'une multitude*). » Gen. XXXII, 28 : « *Ton nom ne sera plus Jacob* (*supplanteur*), *mais Israël* (*vainqueur de Dieu*, en loyal combat). » Le mot araméen *Képha*, כֵּיפָא (hébreu : כֵּף), signifie *rocher*. Par ce nom, Jésus caractérise Simon comme un être assez robuste pour porter un édifice tel que le monde nouveau qu'il va créer. Il devait y avoir, dans la physionomie de ce jeune pêcheur, habitué à braver les dangers de sa profession, l'expression d'une mâle énergie, d'une puissante initiative. En le marquant d'un nom nouveau, Jésus prend possession de lui et consacre ses qualités naturelles à l'œuvre plus relevée qu'il lui confiera.

Baur a supposé que ce trait n'était qu'une fiction de l'évangéliste tirée du récit Matth. XVI, 18 et placée ici afin de faire ressortir dès le début la toute-science du Logos. Cette intention prétendue n'est pas en rapport avec le mot ἐμβλέψας; et, quant à Matth. XVI, cette parole : « *Tu es Pierre*, » en suppose précisément une autre antérieure, par laquelle Jésus lui avait conféré ce surnom. C'est cette parole plus ancienne qui est ici rapportée par Jean. — Prenant acte de ce que Pierre est mentionné ici le troisième, Hilgenfeld dresse son réquisitoire et dit : Voilà donc Pierre privé du premier rang ! Et il trouve là une nouvelle preuve du mauvais vouloir de l'évangéliste envers cet apôtre. Comme si chaque détail dans ce récit : l'empressement d'André à chercher Simon, le magnifique surnom qui lui est donné, la désignation même d'André (voir v. 41), n'était pas à l'honneur de Pierre! N'est-il donc pas beaucoup plus honorable d'être placé le premier, après avoir été trouvé le troisième, que d'avoir été trouvé accidentellement le premier? L'évangéliste ne s'était presque pas arrêté à la personne des deux premiers disciples; mais le personnage de Pierre devient, dès le moment

où il paraît, l'objet d'un intérêt spécial, et il semble que sa vocation soit le but auquel doive aboutir tout ce qui précède. Tout ce récit respire donc bien plutôt une grande humilité de la part de Jean, et un vif amour pour Pierre. Il est triste de voir des appréciations telles que celles dont nous venons de citer un exemple, reproduites en France sous le beau nom de critique, malgré leur partialité et leur fausseté évidentes.

On a aussi trouvé une contradiction entre ce récit et celui de la vocation de ces mêmes apôtres en Galilée, à la suite de la pêche miraculeuse (Matth. IV, 18-22; Marc I, 16-20; Luc V, 1-11). De Wette, Brückner, Meyer lui-même, regardent toute conciliation comme impossible; ils optent pour le récit du quatrième évangile. Baur ne voit naturellement dans notre récit qu'une composition libre pour laquelle l'auteur s'est servi de quelques matériaux synoptiques. Lücke pense, au contraire, que les deux récits peuvent s'accorder, celui de Jean se rapportant à l'appel des disciples à la foi, celui des Synoptiques, à leur vocation de prédicateurs de l'Évangile, conformément à ce mot : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes.* » Dans la première opinion, il faudrait admettre que les deux récits sont la narration du même fait, défiguré dans la tradition synoptique. Mais comment, dans ce cas, tout diffère-t-il dans les deux scènes? Le lieu : ici, la Judée; là, la Galilée. Le temps : ici, les premiers jours du ministère de Jésus; là, une époque bien plus avancée. Les personnages : dans les Synoptiques, il n'est pas question de Philippe, de Nathanaël; en échange, Jacques, qui n'est point nommé ici, y est expressément mentionné. La situation : ici, une rencontre toute simple; là, une pêche miraculeuse. Le mode enfin : ici, un attachement libre et spontané; là, un appel positif et impératif. Si ces deux récits ne se rapportent pas à deux faits réellement différents, il

est beaucoup plus naturel d'admettre, avec Baur, que l'un des deux, celui de Jean, est complètement fictif. Mais la difficulté est alors d'expliquer comment l'auteur du quatrième évangile a osé, en face de la tradition synoptique, reçue dans toute l'Église, essayer de créer de toutes pièces une histoire nouvelle de la vocation des premiers et des principaux apôtres. Et cette difficulté est insurmontable. L'opinion de Lücke est donc la seule admissible; et elle est en soi parfaitement vraisemblable. Pourquoi Jésus, après avoir ramené ces jeunes gens en Galilée (voir v. 44), avant de les associer à son propre ministère, ne les aurait-il pas laissés retourner au sein de leurs familles et jouir encore quelque temps des douceurs du foyer domestique? Pourquoi ne les aurait-il pas rappelés plus tard définitivement, lorsqu'il les a vus préparés à tout quitter pour partager son œuvre? La facilité avec laquelle ces jeunes pêcheurs suivent son appel dans les Synoptiques, quittant, au premier mot de sa bouche, leur famille et leur travail pour s'attacher à lui, suppose certainement des relations antérieures entre Jésus et eux, de sorte qu'à y regarder de près, le récit des Synoptiques implique celui de Jean, bien loin de l'exclure. Mais, demande Baur, pourquoi le quatrième évangile ne raconte-t-il pas plus tard la vocation de ces disciples à l'apostolat? Et, ajouterons-nous, pourquoi les Synoptiques ne racontent-ils pas la première rencontre de ces disciples avec Jésus? — Les évangiles synoptiques avaient pour objet le ministère public de Jésus; ils ne pouvaient donc omettre un fait aussi important, dans le tableau de l'activité messianique du Seigneur, que la vocation de ses plus anciens disciples au ministère de prédicateurs. Le quatrième évangile avait surtout en vue de présenter, sur le fond de la révélation de Jésus, le développement de la foi apostolique; le fait que nous venons d'étudier, ayant été le point de départ

de ce développement, ne pouvait manquer dans un tel récit. La solution de presque toutes les questions qui se rapportent à l'harmonie des récits évangéliques, dépend de la détermination exacte du but spécial en vue duquel a été composé chacun des quatre écrits qui les renferment.

II.

Second groupe : v. 44-52.

Le récit suivant semble fait pour désespérer par sa concision celui qui tente de se rendre compte des faits au point de vue extérieur. Le v. 44 n'exprime-t-il que l'*intention* de partir pour la Galilée? Ou bien indique-t-il un départ réel? A cette question s'en rattache une autre : Où et comment Jésus trouva-t-il Philippe, Nathanaël? Étaient-ils aussi en Judée parmi les disciples de Jean-Baptiste? Ou bien les rencontra-t-il dans le voyage ou même à son arrivée en Galilée? — Évidemment, un pareil récit ne peut provenir que d'un homme préoccupé surtout de l'histoire spirituelle et qui ne fait en conséquence qu'esquisser aussi légèrement que possible le côté extérieur des faits. Nous retrouvons ce caractère dans toute la narration du quatrième évangile.

V. 44 et 45. « **Le lendemain, Jésus résolut de partir pour la Galilée; il trouve Philippe et lui dit : Suis-moi. 45 Or Philippe était de Bethsaïda, la ville d'André et de Pierre.** » — Le sens naturel de l'aor. ἠθέλησεν est de marquer une volonté réalisée; et les mots : « *Voulut partir et trouve*, » paraissent indiquer qu'au moment où Jésus exécutait sa résolution de partir, il trouva Philippe. Cette forme de langage est à peu près inconciliable avec l'idée que Jésus aurait rencontré Philippe en voyage ou à Bethsaïda. Philippe se trouvait donc dans les mêmes parages

qu'André, Jean et Pierre, et sans doute par les mêmes raisons. — La notice du v. 45, intercalée ici, a certainement pour but de faire entendre que ce fut par l'intermédiaire des deux frères, André et Pierre, que Philippe fut amené à Jésus. D'un autre côté, le terme *il trouve* ferait plutôt penser à une rencontre fortuite, sans intervention étrangère. Tout s'explique aisément, si nous admettons que Philippe ne fut pas précisément amené à Jésus par André et Pierre, mais qu'au moment du départ, Jésus le trouva s'entretenant avec ses deux amis; sur quoi il lui adressa l'invitation de se joindre à eux. S'il en est ainsi, les mots: « *Suis-moi*, » avaient, au moment où ils furent adressés à Philippe, un sens tout simple. Jésus appela Philippe sous la forme d'une invitation à s'associer à lui pour la route. Et il devait en être ainsi puisque Philippe n'était pas venu s'offrir à lui comme disciple. C'est par la connaissance plus intime, faite pendant le voyage, que l'appel : « *Suis-moi*, » prit graduellement un sens plus élevé. — Le verbe ἠθέλησεν désigne toujours une volonté réfléchie. On se demande quel fut le motif de la résolution de Jésus de repartir pour la Galilée. Hengstenberg pense qu'il voulait s'accommoder aux prophéties qui indiquaient la Galilée comme le théâtre du ministère messianique. Le contexte ne donne aucun appui à cette explication. Selon d'autres, il voulait séparer nettement son cercle d'activité de celui de Jean-Baptiste, ou bien aussi s'éloigner du siége de la hiérarchie qui s'était montrée peu favorablement disposée envers le Précurseur. Le récit subséquent II, 12-22 conduit à une autre solution. Jésus devait commencer son ministère à Jérusalem. Mais le moment n'était pas encore venu pour cela; il fallait attendre l'époque solennelle de la fête de Pâques. Avant donc d'accomplir la démarche décisive de l'entrée dans son ministère public, Jésus résolut d'aller prendre congé de sa famille et

de clore d'une manière convenable la période de sa vie privée.

V. 46. « **Philippe trouve Nathanaël et lui dit : Nous avons trouvé celui dont Moïse a écrit dans la loi, ainsi que les prophètes, Jésus, le fils de Joseph, de Nazareth.** » — Le rôle de Philippe dans la relation entre Jésus et Nathanaël ressemble à celui d'André dans la vocation de Pierre. Un flambeau une fois allumé sert à en allumer un autre; ainsi se propage la foi. Luthardt fait ressortir avec finesse la forme compliquée et passablement lourde de la profession de Philippe, surtout dans le texte original où ces longs considérants, ce certificat messianique en toutes formes, précèdent le mot principal : « *Nous avons trouvé.* » Quel contraste avec le tour vif et décidé de la profession d'André (v. 42)! Les mêmes traits de caractère se retrouvent VI, 1-13 et peut-être encore XII, 21. 22. — Philippe désigne Jésus comme le fils de Joseph et comme originaire de Nazareth. Strauss, de Wette, ont conclu de ces paroles de Philippe que le quatrième évangéliste ignorait ou n'admettait pas la conception miraculeuse de Jésus et sa naissance à Bethléem : comme si ce n'était pas Philippe qui parlait ici, et comme si, après quelques instants seulement de relation avec Jésus, il eût pu être au fait des circonstances intimes de sa naissance et de son enfance. Et de qui donc les eût-il apprises? André et Pierre n'en savaient pas plus que lui; serait-ce Jésus qui eût pu les leur raconter? — Le lieu de la scène décrite dans ces versets est impossible à déterminer; mais la supposition la plus probable est certainement que Jésus et ses disciples rencontrèrent Nathanaël pendant le voyage. Philippe, qui était son compatriote — Nathanaël était Galiléen, de Cana (XXI, 2) — le reconnut et devint le trait d'union entre Jésus et lui. Peut-être Nathanaël retournait-il aussi d'auprès de Jean-

Baptiste en Galilée; peut-être — et cela paraît plus probable — venait-il de Cana au Jourdain, pour se faire baptiser par Jean. Il est possible que ce fût le milieu du jour et que Nathanaël eût profité de l'ombrage d'un figuier pour prendre quelques instants de repos, un moment avant sa rencontre avec Jésus et les siens (comp. v. 48). — Le récit très-circonstancié de la vocation de Nathanaël fait naturellement supposer qu'il fut plus tard l'un des apôtres; c'est le cas de tous les disciples mentionnés dans ce récit. Cela ressort d'ailleurs positivement de XXI, 2 où les apôtres sont distingués des simples disciples, et où Nathanaël est placé au rang des premiers. Mais, comme son nom ne paraît dans aucun des catalogues apostoliques (Matth. X, 3; Marc III, 18; Luc VI, 14; Act. I, 13), il est généralement admis que Nathanaël n'est autre que Barthélemy, qui est réuni à Philippe dans presque toutes ces listes, d'autant plus que Barthélemy n'est qu'un nom patronymique (fils de Tolmaï ou Ptolémée).

V. 47. «**Et Nathanaël lui dit: Peut-il venir quelque chose de bon de Nazareth? Philippe lui dit: Viens et vois.**» — Selon Meyer, la réponse de Nathanaël ferait allusion à la réputation d'immoralité qu'aurait eue le bourg de Nazareth; selon Lücke, de Wette, à la petitesse de cet endroit. Mais rien dans l'histoire ne démontre que Nazareth fût un endroit plus mal famé ou moins estimé que tout autre bourg de la Galilée. La réponse de Nathanaël n'exige nullement de telles suppositions. Il faut seulement lier cette réponse, d'un côté, à la parole de Philippe, de l'autre, à la personne de Nathanaël. Celui-ci ne se souvient d'aucune parole prophétique qui donne à Nazareth un rôle aussi important que celui qu'aurait cet endroit s'il fallait attacher foi à la parole de Philippe; et pourtant, dans sa pensée, tout ce qui concerne le Messie doit être prédit. Puis il est lui-même

de Cana, à une lieue seulement de Nazareth ; et l'on sait qu'il existe de village à village de petites jalousies qui favorisent une espèce de dédain mutuel. L'expression : « *Quelque chose de bon,* » est donc une litote et signifie : quelque chose d'éminent, comme celui dont tu m'annonces la présence. — Nous observons ici pour la première fois une particularité de la narration johannique : il semble que l'auteur du quatrième évangile se complaise à rappeler certaines objections contre la dignité messianique de Jésus, que les faits avaient dès longtemps confondues et dont chaque lecteur, instruit de l'histoire évangélique, faisait justice au moment même où il les lisait. Comp. VII, 27. 35. 42, etc. Tout le monde ne savait-il pas, au moment où Jean écrivait, que Jésus n'était pas réellement de Nazareth ? — La réponse de Philippe : « *Viens et vois,* » est à la fois la plus simple et la plus profonde apologétique. Aux yeux de tout cœur droit Jésus n'a qu'à se montrer pour se prouver. Cela repose sur la profonde vérité exprimée au v. 9. Comp. aussi III, 21.

V. 48. « **Jésus vit**[1] **Nathanaël venant à lui et dit de lui : Voilà un vrai Israélite, dans lequel il n'y a point de fraude.** » — Nathanaël est un de ces hommes droits qui n'ont qu'à voir Jésus pour croire en lui ; Philippe le sait bien. Jésus aussi, en le voyant, reconnaît et signale en lui cette qualité. Le pénétrant d'un coup d'œil, comme il a pénétré Simon, il fait tout haut sur son compte (περὶ αὐτοῦ) cette réflexion : « Voici.... » — On peut faire porter l'adverbe ἀληθῶς, *vraiment*, soit sur ἴδε : « Voici *réellement,* » soit sur Ἰσραηλίτης : « Un homme qui est *vraiment Israélite.* » Dans le premier cas, les mots : « *Dans lequel il n'y a point de fraude,* » seraient sans relation essentielle avec la qualité d'Israélite, et caractériseraient uniquement la personne de

1. ℵ seul lit ιδων.... λεγει.

Nathanaël. Dans le second cas, cet appendice est au contraire le développement de la notion de vrai Israélite. Ce second sens est plus naturel, grammaticalement et logiquement, et il répond mieux à l'importance du titre Ἰσραηλίτης ainsi qu'au sens primitif de ce nom. On sait que le nom d'*Israël* (*vainqueur de Dieu*) fut substitué à celui de *Jacob* (*supplanteur*) qui indique la ruse et la fourberie, pour caractériser le changement moral opéré chez le patriarche, dès le moment de sa lutte avec le Seigneur. Le combat loyal avec Dieu par l'humiliation et par la prière (Os. XII, 4. 5) remplaça chez lui l'emploi des moyens détournés. L'absence de fraude devient dès ce moment le caractère de ses vrais descendants spirituels.

V. 49. «**Nathanaël lui dit : D'où me connais-tu? Jésus lui répondit et lui dit : Avant que Philippe t'appelât, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu.**» — On a critiqué comme peu modeste cette réponse de Nathanaël : «*D'où me connais-tu?*» Mais il demande simplement sur quel fondement Jésus croit pouvoir le juger, soit en bien, soit en mal. — Expliquée au point de vue de l'effet extraordinaire qu'elle produit sur Nathanaël (v. 50), la réponse de Jésus renferme nécessairement une preuve de connaissance surnaturelle. Lücke, supposant que le figuier était visible du lieu où se trouvait Jésus, rapporte cette connaissance miraculeuse uniquement à l'état intérieur de Nathanaël. Meyer au contraire n'applique la vue surnaturelle de Jésus qu'au fait extérieur, et nie tout rapport de ses paroles aux impressions intimes de Nathanaël. Mais pour bien comprendre la relation de cette déclaration de Jésus, d'un côté, au v. 48 : «*Un vrai Israélite, dans lequel il n'y a point de fraude,*» de l'autre, à l'exclamation de Nathanaël, v. 50 : «*Tu es le Fils de Dieu,*» il est indispensable de réunir ces deux points de vue. Nathanaël reconnaît premièrement qu'il

a été vu par Jésus dans un endroit où le regard humain de cet étranger n'eût pu l'atteindre ; puis il sent que l'œil de Jésus a pénétré assez profondément dans son intérieur pour que le titre avec lequel il vient de l'aborder soit pleinement justifié. Que s'était-il passé au dedans de lui ? Une confession de péchés, semblable à celle qui est décrite Ps. XXXII, 1. 2 : « *Oh! qu'heureux est l'homme dont la transgression est quittée... et dans l'esprit duquel il n'y a point de fraude* » ? Ou bien un vœu pour la réparation de quelque tort analogue à la conduite de Zachée : « *Si j'ai fait tort à quelqu'un, je lui en rends quatre fois autant* » (Luc XIX, 8) ? Si Nathanaël se préparait à recevoir le baptême de Jean, on comprend que des pensées de ce genre occupassent son esprit. Comme ce fait était intérieur et de nature à n'être connu que de Dieu seul, Nathanaël reconnaît, dans l'homme qui lui en parle comme d'une chose connue, un être intimement uni à Dieu, à qui Dieu fait part des secrets de sa toute-science. — Les mots ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν peuvent se rapporter grammaticalement au σέ qui précède ou à celui qui suit. La seconde relation est plus naturelle : la place où Jésus a vu Nathanaël a bien plus d'importance dans le contexte que celle où Philippe l'a appelé. — L'accus. τὴν συκῆν provient de ce que, outre la relation locale, il y a ici la notion morale d'abri. — Εἶδον, *j'ai vu*, désigne une vue surnaturelle, telle que celle d'Élisée (2 Rois V). En Jésus, peut-être même aussi chez les prophètes, cette vue supérieure peut bien être une participation, sur un point déterminé, à la connaissance de Dieu lui-même.

V. 50. Cette réponse de Jésus fait sur Nathanaël l'effet d'un rayon de la lumière divine : « **Nathanaël répondit et lui dit**[1] : **Maître, tu es le Fils de Dieu ; tu es le roi d'Is-**

1. B L retranchent και λεγει αυτω. ℵ lit και ειπεν.

raël. » — Par le titre de *Fils de Dieu*, il exprime le saisissement que lui fait éprouver la relation intime entre Jésus et Dieu, dont il vient d'avoir la preuve. Lücke, Meyer, prétendent que le titre de Fils de Dieu ne signifie pas autre chose ici que celui de Messie. Ils cherchent à le prouver par le second titre que donne à Jésus Nathanaël, celui de *roi d'Israël*, dont ils font un synonyme du premier. Mais si les deux titres avaient le même sens, le second devrait être joint au premier sous la forme d'une simple apposition; la répétition des mots : σὺ εἶ, *tu es*, devant le second, exclut absolument cette explication, qui d'ailleurs ne conduirait qu'à une lourde tautologie. Enfin ce sens de Messie que l'on prétend donner au terme de Fils de Dieu, n'est démontré par aucun exemple valable. Sans doute, la foi de Nathanaël au caractère divin de Jésus, exprimée par le mot *Fils de Dieu*, n'a encore rien de précis; mais, quelque vague qu'elle puisse être, elle n'en est pas moins complète. Comme le fait observer Luthardt, elle ne possédera jamais plus que ce qu'elle embrasse à cette heure; car elle saisit la personne de Jésus, et cette prise de possession renferme dès l'abord toute la dogmatique subséquente la mieux formulée. Le mineur met la main sur un lingot; quand il aura battu monnaie, il possédera mieux peut-être, mais non pas davantage. — Dans la pensée de Nathanaël, le second titre est la conséquence logique du premier. Du rapport intime de Jésus à Dieu, exprimé par ce terme de *Fils de Dieu*, résulte sa relation avec le monde, renfermée dans celui de *roi d'Israël*. Ce terme désigne le Messie promis aux Juifs, et par là même le Roi du monde. C'est la réponse de Nathanaël au titre de vrai Israélite, avec lequel Jésus l'avait abordé. Le sujet rend hommage à son roi.

V. 51. Jésus sent bien qu'il vient de faire le premier pas dans une glorieuse carrière, celle de ses signes miraculeux

(σημεῖα); et sa réponse est inspirée par le sentiment très-élevé de la grandeur de ce moment : « **Jésus répondit et lui dit : Parce que je t'ai dit que[1] je t'ai vu sous le figuier, tu crois; tu verras[2] de plus grandes choses que celles-ci.** » — Depuis Chrysostome, la plupart des interprètes (Lücke, Meyer, etc.), des éditeurs (Tischendorf) et plusieurs traducteurs modernes (Rilliet, N.) donnent aux mots : « *Tu crois,* » un sens interrogatif. Ils mettent dans cette question soit l'accent de la surprise (Meyer) au sujet d'une foi si promptement formée, soit même celui du reproche (de Wette), comme si Nathanaël avait cru avant d'avoir pour cela des raisons suffisantes. La réponse de Jésus a bien plus de dignité quand on la prend comme affirmation. Jésus reconnaît et approuve la foi naissante de Nathanaël; il l'en félicite; mais il lui promet un accroissement de foi résultant des manifestations plus saisissantes encore de la relation entre le ciel et lui, dont il va être le témoin. — Cette parole prouve que Nathanaël est dès ce moment resté avec Jésus.

V. 52. Cette réponse s'adressait à Nathanaël personnellement : « *Tu crois,... tu verras.* » Le Seigneur continue, en se tournant vers toutes les personnes présentes : « **Et il lui dit : En vérité, en vérité, je vous dis que dès ce moment[3] vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant sur le Fils de l'homme.** » — Nous rencontrons pour la première fois la formule ἀμὴν ἀμήν, qui ne se trouve que dans saint Jean et d'où est sans doute tiré le titre de Jésus : ὁ ἀμήν, Apoc. III, 14. Ce mot (de אָמַן *firmum fuit*) est employé comme substantif És. LXV, 16 :

1. ℵ B G L Syr. etc. lisent οτι devant ειδον.

2. Le T. R. lit οψει. Tous les Mjj., à l'exception de U, lisent οψη.

3. ℵ B L It^aliq. Cop. Or. omettent απ' αρτι, mot qui se trouve dans tous les autres Mjj. et Vss. et tous les Mnn.

בֵּאלֹהֵי אֱמֶן, *par le Dieu de vérité*, et comme adverbe dans un grand nombre de passages de l'Ancien Testament, soit dans le sens de *certainement*, soit dans celui de γένοιτο, *ita sit*. Il est redoublé, comme dans saint Jean, dans les deux passages suivants : Nomb. V, 22 : « *Alors la femme* (accusée d'adultère) *répondra : Amen, amen.* » Néh. VIII, 6 : « *Tout le peuple répondit : Amen, amen.* » Ce redoublement suppose un doute à surmonter dans l'esprit de l'auditeur. Le doute provient tantôt, comme ici, de la grandeur de la chose promise, tantôt d'un préjugé contraire à la vérité affirmée (par exemple, III, 3. 5).

L'omission de ἀπ' ἄρτι, *dès maintenant*, quoique appuyée par les anciens Mss. alexandrins, est condamnée par presque tous les modernes (Tischendorf, éd. 1859, Meyer, etc.), et avec raison; car, comme le dit Tischendorf, *cur omissum sit, facile dictu; cur additum, vix dixeris.* On rapportait, comme nous en avons un exemple dans l'interprétation de Chrysostome, la promesse du v. 52 aux apparitions d'anges mentionnées dans les derniers temps de la vie de Jésus (Gethsémané : l'ange descendant; Résurrection et Ascension : les anges montant!); et, dans cette explication, ἀπ' ἄρτι n'avait plus de sens. Ἀπ' ἄρτι est décidément authentique, vu sa difficulté même. — Il y a une intime liaison entre les deux idées du ciel ouvert et des anges qui montent et descendent. Par le séjour de Jésus ici-bas, la terre redevient le vestibule du ciel, et les deux parties de la création, jadis séparées, ne forment plus qu'un seul tout (Éph. I, 10; Col. I, 20). La seconde expression prouve évidemment que Jésus pense à la vision de Jacob (Gen. XXVIII, 12. 13). L'échelle sur laquelle montent et descendent les anges représente, dans la Genèse, les agents de la Providence divine qui accompagnent le patriarche et l'entourent de leurs soins. Jésus envisage ce qui va se passer sous les yeux de ses disciples

comme la plus haute réalisation de cette vision. Nous venons de voir que l'explication qui rapporte cette parole de Jésus aux apparitions d'anges dans le cours de son ministère, ne s'accorde pas avec le mot « *dès à présent* ». D'ailleurs, la parole du Seigneur annonce une série de phénomènes non interrompue, ce qui ne s'applique point aux rares apparitions d'anges mentionnées dans son histoire. La plupart des modernes, se jetant dans l'extrême opposé à celui des anciens, ne voient ici que l'annonce du caractère céleste de l'activité de Jésus, dans le sens purement moral. Lücke : « Les anges qui montent et descendent sont le symbole de la communion la plus vivante et la plus intime entre Dieu et le Messie, en qui se concentrent, pendant toute sa vie, les forces et les révélations divines. » Meyer : « Les anges représentent symboliquement la relation mutuelle, permanente et vivante, entre le Messie et Dieu. » M. Reuss : « Les anges (empruntés comme le Logos au langage de l'école philosophique) sont les perfections divines communes aux deux personnes ....L'explication littérale serait ici aussi pauvre qu'absurde » (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 363). « Les anges désignent les forces divines dont l'affluence intarissable assure au Verbe sa position divine pendant son existence terrestre » (p. 358). L'explication des Pères était trop étroite; celle des modernes est trop large. Il n'existe pas un seul passage où l'activité de Jésus, au point de vue spirituel, soit rapportée, même symboliquement, au ministère d'êtres aussi inférieurs que les anges. Elle est attribuée à un appui d'ordre divin, l'Esprit (v. 32), et plus expressément encore, dans le cours de l'évangile, au Père demeurant et agissant en Jésus (VI, 57). Les anges sont les instruments de la force divine dans le domaine de la nature (voir l'ange *des eaux*, Apoc. XVI, 5; *du feu*, Apoc. VIII, 14). Ce que Jésus veut désigner dans cette pa-

role, ce sont donc des phénomènes qui, tout en se passant dans la sphère de la nature, sont dus à une causalité supérieure aux lois de la nature. Peut-il caractériser plus exactement ses miracles? Il vient de donner à Nathanaël en cet instant même le premier échantillon de cette activité miraculeuse, dans un prodige d'omni-science, et il lui annonce une série non interrompue de faits analogues, mais plus éclatants encore, puisque ce seront des actes de puissance. Ainsi s'explique facilement le ἀπ' ἄρτι. La réalisation de cette promesse a, en effet, commencé deux jours après (II, 1). — Il est difficile d'expliquer pourquoi les anges *qui montent* sont placés avant ceux *qui descendent*. Est-ce uniquement par une réminiscence de la Genèse? Là, Dieu voulait sans doute faire sentir à Jacob que les anges étaient déjà tout près de lui avant le moment où il reçoit cette révélation consolante de la protection divine. Selon Meyer et Lücke, Jésus voudrait dire aussi que la relation entre lui et les forces divines ne commence pas à cette heure, mais qu'elle est déjà en pleine activité. Peut-être les anges sont-ils envisagés ici comme une armée groupée autour de son chef, le Fils de l'homme, qui dit à l'un : Va, et il va, à l'autre : Fais ceci, et il le fait (Luc VII, 8). Mais, avant d'exécuter ses ordres, les serviteurs doivent aller chercher la puissance nécessaire auprès de Dieu; puis ils redescendent pour exécuter.

Ces deux allusions, l'une au songe de Jacob, l'autre au nom d'Israël (v. 48), ne seraient-elles point en rapport avec les localités que Jésus parcourait en ce moment même? Les lieux illustrés par les principales scènes de la vie du patriarche Jacob se trouvaient dans la contrée que devait traverser Jésus en se rendant en Galilée, soit qu'il remontât la vallée du Jourdain ou qu'il eût choisi le chemin de l'un des plateaux oriental ou occidental. A l'ouest se trouvait *Bethel*, dont le nom même était dû au songe auquel Jésus

vient de faire allusion; à l'est, *Mahanaïm (le double camp des anges)* et le *gué du Jabok*, célèbres par l'arrivée de Jacob en Canaan et par la lutte mystérieuse à laquelle il devait le nom d'Israël (Gen. XXXII). Il est possible qu'en traversant cette contrée en quelque sorte classique pour tout cœur israélite, Jésus s'entretint précisément avec ses disciples des glorieux souvenirs qu'elle rappelait.

La dénomination de *Fils de l'homme* paraît ici pour la première fois, et il est probable que cette occasion fut réellement la première dans laquelle Jésus en fit usage. L'on donne de cette expression des explications très-diverses. Remarquons d'abord que, dans ce contexte, ce nom de Fils de l'homme, que prend spontanément Jésus, paraît être en corrélation avec le titre de Fils de Dieu que venait de lui donner Nathanaël. Ce même contraste se retrouve dans Matth. XVI, 13. 16 (comp. quelque chose d'analogue dans Matth. XXVI, 63. 64; Luc XXII, 69. 70). Jésus semble mettre quelque insistance à substituer dans le dialogue le titre de Fils de l'homme à celui de Fils de Dieu qu'emploient ses interlocuteurs. Plus la foi relève sa dignité surhumaine, plus son amour se plaît à affirmer sa communauté complète de nature avec nous. Cette remarque explique peut-être pourquoi ce nom de Fils de l'homme que se donnait Jésus, n'est point employé par les apôtres dans le Nouveau Testament. Le passage Act. VII, 56 ne forme pas une exception; Étienne désigne Jésus tel qu'il se présente à lui, et Jésus lui apparaît sous la forme qui le rapproche le plus de son disciple mourant.

D'après l'explication la plus généralement admise aujourd'hui, Jésus par cette expression aurait simplement voulu se désigner comme le Messie. Ce serait une allusion à un passage prophétique, alors déjà envisagé comme messianique, Dan. VII, 13 : «*Je vis comme un fils d'homme ve-*

nant sur les nuées des cieux. » Voici le contexte de cette parole : Les phases de la puissance terrestre se sont présentées au prophète sous l'image de bêtes féroces; c'est l'emblème de leur caractère violent et brutal. Après cela s'offre à ses regards le royaume messianique sous la figure d'un homme qui reçoit la monarchie universelle et définitive de la main de l'Ancien des jours. Cet emblème fait ressortir le caractère vraiment humain de ce pouvoir. Cette prophétie était devenue très-populaire en Israël, tellement que le Messie avait reçu le nom de עֲנָנִי, *l'homme des nuées.* Les interprètes concluent de là que le titre de Fils de l'homme doit être purement et simplement l'équivalent du mot Messie.

Il est incontestable que, dans un moment très-solennel (Matth. XXVI, 64), Jésus a fait allusion à la prophétie de Daniel : « *Dès ce moment vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel.* » Il est donc certain que, dans la pensée de Jésus, le titre de Fils de l'homme renfermait la qualité de Messie. Mais résulte-t-il de là que le premier de ces termes doive être envisagé comme synonyme de l'autre? Déjà dans la prophétie de Daniel, le nom de Fils de l'homme a, comme nous l'avons vu, un sens plus spécial, résultant du contraste avec les bêtes qui ont précédé. Encore bien moins cette signification peut-elle suffire, quand il s'agit d'expliquer l'emploi de ce nom dans la bouche de Jésus lui-même. Dans les emprunts que Jésus-Christ fait à la lettre de l'Ancien Testament, sa parole conserve toujours le caractère de libre création. Comment le nom de prédilection dont il s'est servi habituellement pour se désigner lui-même ne serait-il que le produit d'une servile imitation? Si quelque chose a dû jaillir spontanément des profondeurs de la conscience de Jésus, c'est assurément le nom qui résumait ses relations avec la race dont il avait consenti à devenir membre. De plus, il est im-

possible de prouver historiquement, Lücke lui-même l'avoue franchement (p. 462), que le terme Fils de l'homme fût une dénomination usitée chez les Juifs pour désigner le Messie. Lücke ne peut démontrer cet usage prétendu que par l'emploi que Jésus a fait de ce terme, de sorte que l'explication de ce nom fondée sur cet usage n'est en réalité qu'une pétition de principe. Le passage XII, 34, que l'on cite quelquefois pour prouver l'emploi populaire du mot Fils de l'homme dans le sens de Messie, peut aussi bien être allégué en faveur de l'opinion opposée. Le peuple comprend bien que le nom de Fils de l'homme est *dans la bouche de Jésus* une désignation messianique, et s'étonnant de l'entendre affirmer de lui-même comme tel des choses qui ne conviennent pas au Christ, ils lui demandent tout naturellement si donc celui qu'il nomme le Fils de l'homme est un autre personnage que le Christ. Cette question serait à peu près impossible si le sens de l'expression eût été fixe et technique. Il est d'ailleurs des passages dont il est absolument impossible de rendre compte en substituant l'idée de Messie à celle de Fils de l'homme. Ainsi Matth. XVI, 13. 15 où Jésus demande aux disciples : « *Qui disent les hommes que je suis, moi, le Fils de l'homme? ....Et vous, qui dites-vous que je suis?* » La réponse attendue : « *Le Messie,* » formerait une pure tautologie avec la question, si le terme Fils de l'homme, employé dans la question, n'avait d'autre sens que celui de Messie. Ainsi encore Jean V, 27 : « *Le Père a donné au Fils d'exercer le jugement, parce qu'il est Fils de l'homme.* » L'article ne pourrait en aucun cas manquer si le sens était : « Parce qu'il est *le Messie.* » D'ailleurs c'est appauvrir étrangement la pensée de Jésus dans ce passage que de l'interpréter ainsi : « Je suis le juge, parce que je suis le Messie. » Il fait bien plutôt reposer sa qualité de juge sur sa complète participation à la nature humaine. C'est

par un de ses pairs que l'humanité doit être jugée (voir l'exégèse).

Ce dernier passage nous met sur la voie pour découvrir le sens réel de cette dénomination, adoptée par Jésus. Dans un sens général le terme *fils d'homme* signifie : un rejeton de l'espèce humaine. Ps. VIII, 5 : « *Qu'est-ce que de l'homme, que tu te souviennes de lui, et du fils de l'homme, que tu le visites?* » Ce sens originaire doit, comme nous l'avons reconnu, être maintenu même dans le passage de Daniel; le sens de Messie n'en est qu'une application et une conséquence. Jésus voulait donc avant tout, en adoptant cette dénomination, faire ressortir son homogénéité complète avec nous. Mais, en ajoutant l'article devant υἱός, il est manifeste qu'à côté de l'égalité affirmée, il établissait aussi son absolue supériorité. Jésus s'attribuait par là une position unique au sein de cette race dont il s'était fait membre. Il se déclarait non-seulement *un* homme, *un vrai* homme, mais *le* rejeton par excellence de la race humaine, l'homme attendu, prévu, moralement nécessaire, le représentant normal du type. Se désigner ainsi, c'était affirmer implicitement sa qualité de Messie; c'était le faire avec une admirable prudence; c'était substituer l'idée au signe dont le sens était faussé, et travailler à restituer à celui-ci sa valeur réelle. Jésus trouve ainsi le moyen d'affirmer de lui-même tout ce qu'il y a de plus grand, tout en employant la forme la plus fraternelle et la plus humble. Son égalité parfaite avec nous s'exprime jusque dans le terme qui révèle sa supériorité absolue sur nous. Tout ce qui s'appelle homme, à l'ouïe de ce titre : *le Fils de l'homme*, peut dire : Voilà mon frère, mon représentant; me voilà moi-même, tel que je devais, tel que je devrais être, tel que je puis encore en lui devenir! Si donc Jésus s'est rattaché, en adoptant ce nom, à la dénomination prophétique employée par Daniel, il ne l'a fait que parce

que ce terme correspondait bien réellement aux plus profonds besoins de son cœur et de sa conscience d'homme.

Ainsi comprise, cette dénomination remarquable peut-elle ne pas renfermer en même temps une allusion à la promesse primitive, qui annonçait que ce serait par la *postérité de la femme* que Dieu remporterait la victoire complète sur le mortel ennemi de notre race? On sentira mieux la vérité de ce rapprochement, si l'on se rappelle que, dans la formule Fils de l'homme, le mot ὁ ἄνθρωπος, *l'homme*, désigne non l'individu, mais l'espèce.

Böhme (*Versuch das Geheimniss des Menschensohns zu enthüllen*, 1839) a développé l'idée que le but de Jésus, en choisissant cette dénomination, avait été de *déjudaïser* l'idée de Messie et de rendre à cette notion son sens humain et universel. L'universalisme chrétien ressort de ce terme, comme conséquence; mais les textes ne prouvent point que ce soit cette idée qui en ait provoqué l'emploi.

Les Pères et plusieurs modernes pensent que cette dénomination doit s'expliquer par le sentiment d'un contraste renfermé dans la conscience de Jésus : celui de son humanité, d'une part, et de sa véritable essence, sa nature divine, de l'autre. Et en effet le sentiment d'un grand contraste, celui de sa nature prise et de sa nature réelle, devait former le fond et comme l'arrière-plan de la conscience de Jésus; et si Jésus ne se fût senti en réalité autre chose qu'un homme, il est difficile de croire qu'il se fût complu à se désigner expressément comme le Fils de l'homme. Mais résulte-t-il de là que ce contraste ait été le motif direct et positif de cette dénomination? Il ne me paraît pas qu'on ait réussi à le prouver.

De Wette et Tholuck enfin expliquent le nom de Fils de l'homme par le sentiment qu'avait Jésus de l'infirmité de son apparition terrestre : « Cet homme sans apparence, qui dans

sa bassesse n'en est pas moins le personnage glorieux contemplé par Daniel» (de Wette). — Le passage Jean V, 27 ne me paraît pas compatible avec cette explication. Ce qu'elle renferme de vrai est accidentel et provient de ce que la notion de faiblesse est attachée à celle d'humanité, surtout dans l'état dans lequel Jésus a pris notre nature.

Si nous appliquons au contexte l'explication à laquelle nous nous sommes arrêté, nous paraphraserons ainsi : « Tu contempleras un spectacle plus glorieux encore que le miracle qui vient de t'arracher un premier cri de foi ; vous verrez dès ce moment un homme, votre semblable, disposant librement de l'armée des cieux et faisant des messagers célestes ses serviteurs sur la terre. » Le miracle de Cana, qui suit immédiatement, doit être envisagé comme la plus prochaine réalisaion de cette promesse : c'est le premier ange qui monte et descend.

Il n'y a pas de plus ravissant spectacle que celui de la facilité avec laquelle se produit la foi dans ces âmes simples et droites qui entrent pour la première fois en contact avec Jésus. Si Jésus est vraiment ce qu'affirme de lui le prologue, la lumière incréée qui se communique originairement à toute âme humaine, et si ces rencontres variées que nous venons d'étudier sont de vrais faits historiques, elles ont un prix unique, un charme indéfinissable ; elles sont le plus beau commentaire de cette parole : « *Celui qui fait la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées comme étant faites en Dieu.* » L'on comprend alors et l'importance décisive que ces petits commencements ont acquise dans l'histoire du monde et le soin avec lequel l'évangéliste les a racontés à l'Église. Dans toute supposition contraire, rien de plus insignifiant que ces récits, et l'on s'explique à peine dans quel but ils auraient pu être inventés ou rapportés.

Sur 7 principales variantes (v. 20. 24. 25. 27. 28. 42. 52), depuis le v. 19, les Mss. alex. ont 6 fois de fausses leçons. Le *Sinaït.* et le *Vatic.* ont en outre plusieurs fautes qui leur sont particulières.

TROISIÈME SECTION.

II, 1-11.

Le premier miracle. — Affermissement de la foi.

Jésus, après avoir été signalé à ses premiers disciples comme le Messie, avait manifesté par une parole de science miraculeuse la relation intime qui l'unissait à Dieu. Il déploie maintenant à leurs yeux sa gloire dans un acte de toute-puissance, et leur foi, s'attachant à ce fait d'un ordre tout nouveau, s'élève de plus en plus à la hauteur de son objet. Tel est le sens général de ce morceau (v. 11).

Ce premier miracle n'appartient pas encore proprement au ministère de Jésus, car il a lieu dans le cercle de la famille. C'est ici le point de jonction entre l'obscurité de la vie privée, dans laquelle Jésus avait vécu renfermé jusqu'à ce moment, et l'activité publique qu'il va commencer. Toutes les qualités douces et aimables par lesquelles il avait embelli le foyer domestique, il les déploie encore une fois, et avec un éclat inconnu jusqu'alors, dans ce domaine sacré de la famille, y laissant ainsi, avant de le quitter, l'empreinte divine de son passage. C'est un adieu royal à ses relations de fils, de frère, de parent, d'ami.

V. 1. « **Et le troisième jour, il y eut une noce à Cana de Galilée, et la mère de Jésus était là.** » — Une distance de vingt et quelques lieues, en ligne directe, sépare l'endroit où Jean baptisait de Nazareth, où Jésus se rendait probablement. Ce voyage exige trois jours de marche. Le

premier fut, selon l'interprétation naturelle du texte, celui qui est indiqué I, 44 comme jour du départ. Le second est sous-entendu ; ce fut peut-être celui où eut lieu la rencontre de Nathanaël. Le troisième, les voyageurs purent arriver d'assez bonne heure dans la contrée de Cana et de Nazareth. Ainsi s'explique très-simplement la date : « *Le troisième jour,* » v. 1. — On connaît aujourd'hui en Galilée deux endroits du nom de Cana. L'un, *Kana el-Djélil* (*Cana de Galilée*), est situé à deux heures et demie environ au nord de Nazareth ; l'autre porte le nom de *Kefr-Kenna* (*village Cana*) et n'est qu'à une lieue de Nazareth, vers l'est. Depuis Robinson, on opte ordinairement, dans notre passage, pour le premier (Ritter, Meyer); c'est l'opinion à laquelle incline M. Renan (*Vie de Jésus*, p. 71). Le surnom *el-Djélil* parle fortement en faveur de cette opinion. Hengstenberg opine néanmoins pour le second, et avec raison, à ce qu'il nous paraît. Le premier n'est guère qu'une ruine et ne possède pas une population stable et capable de conserver une tradition certaine sur le nom de l'endroit. De plus, la situation du second facilite l'explication de notre récit. En effet, comme la date : « *Le troisième jour,* » porte sur tout le morceau suivant, jusqu'au v. 11, c'est le jour même de l'arrivée que le miracle doit avoir eu lieu. Or, même en n'arrivant à Nazareth que vers le soir du troisième jour, Jésus pouvait encore se rendre facilement avant la nuit au bourg très-rapproché de Kefr-Kenna; ou bien, comme cet endroit est situé à l'est de Nazareth, dans la direction de la vallée du Jourdain, Jésus pouvait y arriver directement, avant que d'avoir atteint Nazareth, et cela d'autant plus que Nathanaël était de Cana (XXI, 2) et que, si ce disciple venait de Galilée au moment où Philippe le rencontra, Jésus fut sans doute instruit par lui de la noce qui devait se célébrer à Cana et de la présence de sa famille en cet endroit le len-

demain. — Le complément *de Galilée* se retrouve IV, 46 et XXI, 2. C'était donc une dénomination permanente, destinée à distinguer ce Cana d'un autre endroit de même nom hors de Galilée, sans doute celui dont il est parlé Jos. XIX, 28, et qui était situé sur les confins de la Phénicie. D'après cela, on doit douter beaucoup de l'existence de deux bourgs du nom de Cana, dans la Galilée proprement dite, au temps de Jésus.

Le nom de la mère de Jésus n'est pas indiqué, non pas précisément parce que Jean suppose ce nom connu par la tradition — rien ne l'aurait empêché de l'ajouter, même dans ce cas — mais plutôt parce que c'est en sa qualité de mère de Jésus que, comme nous le verrons, Marie va jouer dans le récit suivant le rôle principal. — Il paraît que c'est à l'occasion de la noce uniquement que Marie se trouvait là. C'est ce qu'indique le rapprochement des mots : « *Il y eut une noce*, » et : « *Marie était là.* » L'évangéliste se serait exprimé tout autrement, si Marie avait déjà précédemment demeuré à Cana, comme l'a supposé Ewald et comme le pense aussi M. Renan (p. 71 et 72). Celui-ci va même jusqu'à dire que ce fut à Cana que « se passa probablement une partie de la jeunesse de Jésus; » comme si, dans ce cas, Jésus eût pu être inconnu à Nathanaël, qui était de Cana, et lui être présenté par Philippe comme venant de Nazareth.

V. 2. « **Or Jésus fut aussi invité à la noce, ainsi que ses disciples.** » — Il y a opposition entre l'imparf. *était*, employé en parlant de Marie, et l'aor. *fut invité*, appliqué à Jésus et à ses disciples. Jésus ne fut invité qu'à son arrivée, tandis que Marie, à ce moment, était déjà là. — Il ressort de tous ces traits que la famille dont il s'agit était assez étroitement apparentée à celle du Seigneur; c'est ce que prouve aussi la position d'autorité que prend Marie dans cette maison, dans

la scène suivante. — Le sing. *fut invité* vient de ce que les disciples ne furent invités qu'en l'honneur et comme en la personne de leur Maître. M. Rilliet et N. traduisent d'après quelques commentateurs : *avait été invité*. Mais quand ? Avant de se rendre au baptême, ou plus tard, par un messager ? Deux suppositions également improbables. D'ailleurs, l'appendice : « *Aussi bien que ses disciples*, » est incompatible avec ce sens de plus-que-parfait.

V. 3. « **Et le vin ayant manqué**[1], **la mère de Jésus lui dit : Ils n'ont pas de vin.** » — Les noces duraient quelquefois plusieurs jours, même une semaine entière (Gen. XXIX, 27 ; Jug. XIV, 15 ; Tob. IX, 12 ; X, 1). C'est par cette circonstance que l'on explique ordinairement ce manque de vin. Mais il paraît plutôt, d'après le récit, que la fête ne dura qu'un seul jour, comme ce devait être le cas dans les familles non opulentes ; il est donc plus vraisemblable que le manque de vin fut occasionné par le surcroît inattendu des six à sept nouveaux invités, Jésus et ses disciples. — Que veut Marie en disant à Jésus : « *Ils n'ont pas de vin* » ? Bengel, Paulus, ont pensé que par cette parole Marie voulait engager Jésus à se retirer et à donner ainsi à toute la société le signal du départ. Et la réponse de Jésus signifierait : « Qu'as-tu à me prescrire ? L'heure *de partir* n'est pas encore venue pour moi. » Une telle explication ne se réfute pas. L'expression « *mon heure* », toujours employée, dans notre évangile, dans un sens grave et solennel, suffirait pour en faire sentir l'impossibilité. Il en est de même de celle

1. ℵ ajoute entre οινου et λεγει les mots ελεσθη ο οινος του γαμου ειτα. Le Ms. lisait primitivement : και οινον ουκ ειχον οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου ειτα λεγει. Le correcteur substitua la leçon ordinaire και υστερησαντος οινου, qui remplaça le texte primitif jusqu'au τ de συνετελεσθη et laissa subsister le reste, en le marquant de points critiques. Voir Tisch. p. LV.)

de Calvin, d'après laquelle Marie voulait « admonester Jésus de faire quelque sainte exhortation, de peur que la compagnie ne s'ennuyât, et aussi pour couvrir honnêtement la honte de l'époux »! La parole : « *Ils n'ont pas de vin*, » a quelque analogie avec le message des sœurs de Lazare : « *Celui que tu aimes, est malade.* » C'est une prière tacite. Mais comment vient-il à la pensée de Marie de recourir à Jésus pour lui demander assistance dans un cas de ce genre? Songe-t-elle à un miracle? Meyer pense que non; car, d'après le v. 11, Jésus n'en avait pas fait encore. En conséquence la réponse de Jésus, bien loin de tendre à diminuer les prétentions de Marie, aurait été destinée au contraire à élever sa foi à la hauteur de l'œuvre miraculeuse que Jésus se préparait à accomplir contre son attente : « Laisse-moi seulement faire! Il y a en moi des ressources que tu ne connais pas, mais dont tu verras bientôt la grandeur, lorsque sera venu le moment marqué par mon Père. » Après cela, la parole de Marie aux serviteurs : « *Faites tout ce qu'il vous dira,* » ne présenterait plus aucune difficulté. Mais cette explication, qui suppose que Marie demande *moins* que ce que Jésus est disposé à faire, est en contradiction avec le sens naturel des mots : « *Qu'y a-t-il entre moi et toi?* » qui font bien plutôt pressentir un empiétement de la part de Marie sur le domaine exclusivement réservé à Jésus, une intervention indiscrète dans son rôle de Messie. D'ailleurs par quel moyen autre qu'un miracle Jésus eût-il pu tirer l'époux d'embarras? Meyer ne s'explique pas sur ce point. Marie attend donc bien évidemment une assistance miraculeuse. Mais d'où peut lui venir une telle idée? Hase, Tholuck, ont supposé que Jésus avait déjà fait des miracles au sein de sa famille. Le v. 11 exclut cette hypothèse. Lücke la corrige, en disant qu'il avait du moins manifesté, dans les embarras de la vie domestique, des dons et un savoir-faire

particuliers : un de ces commodes justes-milieux, comme on en rencontre souvent chez ce commentateur, qui lui ont valu de si vertes réprimandes de la part de Baur, et qui disent en effet trop ou trop peu. Rappelons-nous d'abord que, si la cause du manque de vin était réellement la présence inattendue du Seigneur et de ses disciples, il était assez naturel que Marie s'adressât à Jésus tout d'abord dans l'embarras où l'on se trouvait. Mais ensuite il faut se représenter l'état d'exaltation dans lequel devait se trouver en ce moment toute cette société, Marie surtout. On se racontait ce qui venait de se passer en Judée, les témoignages rendus si solennellement à Jésus par Jean-Baptiste, la scène miraculeuse, et jusque-là ignorée, de son baptême, que Jean venait enfin de dévoiler, la preuve de savoir surnaturel que Jésus avait donnée en rencontrant Nathanaël. Les esprits devaient surtout être remplis de la promesse que Jésus venait de faire I, 52. Ce ciel ouvert, ces anges montant et descendant, tout avait été probablement pris au sens propre. L'attente du merveilleux, le σημεῖα αἰτεῖν, que saint Paul signale I Cor. I, 22 comme le trait caractéristique de la piété juive, était excitée chez tous au plus haut degré. Enfin le fait que Jésus paraissait pour la première fois entouré de disciples, eût suffi pour signaler avec éclat la phase nouvelle dans laquelle il venait d'entrer. Comment le souvenir, si longtemps comprimé, des circonstances merveilleuses qui avaient accompagné la naissance de ce fils, ne se serait-il pas en ce moment réveillé avec force dans le cœur de Marie? L'heure, si impatiemment attendue, de sa manifestation, de son ἀνάδειξις πρὸς τὸν Ἰσραήλ (Luc I, 80), est enfin arrivée. Il semble à Marie qu'il lui appartient, comme à celle qui a reçu les premières révélations de sa future grandeur, de donner le signal de ce moment décisif. Elle est habituée à l'obéissance de son fils ; et elle saisit la pre-

mière circonstance qui s'offre à elle pour réaliser son ardent désir. Si l'on replace la parole de Marie dans cette situation générale, on comprendra bien que ce qu'elle veut, n'est pas tant l'assistance de Jésus en faveur de l'époux embarrassé, qu'un acte d'éclat inaugurant sa royauté messianique. Elle voit déjà, à l'occasion de ce manque de vin, le ciel s'ouvrir, l'ange monter et descendre. Dans sa disposition d'esprit, toute autre difficulté de la vie lui eût servi de prétexte pour chercher à obtenir le même résultat : « Tu es le Messie; il faut que tu te montres! » On voit se reproduire ici la troisième forme de la tentation du désert (Luc IV, 9) : Jésus est invité à faire de son pouvoir miraculeux un usage qui dépasse la limite indiquée par l'appel providentiel.

V. 4. A ce point de vue, la réponse de Jésus n'offre rien que de naturel. « **Jésus lui dit : Qu'y a-t-il entre moi et toi, femme? Mon heure n'est pas encore venue.** » — Cette réponse renferme deux choses : elle rappelle d'abord à Marie son incompétence dans le domaine où elle s'ingère; puis elle motive le refus partiel que Jésus est obligé d'opposer à sa demande. Dans la carrière où il vient d'entrer, Jésus ne dépend plus que de son Père; sa devise sera désormais : Mon Père et moi. Marie doit apprendre à le connaître comme le *serviteur de Jéhovah* uniquement, et, dès qu'il s'agit de l'œuvre messianique, cesser de voir en lui son fils. La locution : « *Qu'y a-t-il entre moi et toi?* » est une expression fréquente dans l'Ancien Testament, et que l'on rencontre même parfois dans le grec profane. Comp. Jug. XI, 12; 2 Sam. XVI, 10; 1 Rois XVII, 18; 2 Rois III, 13. On cite la réponse d'un stoïcien à un moqueur, qui lui demandait, au moment où leur navire allait périr, si le naufrage était un mal ou non : « Qu'y a-t-il entre nous et toi, ô homme? Nous périssons, et tu te permets de plaisanter! » Cette formule signifie toujours, comme le dit Hengsten-

berg, qu'une relation bienveillante ou hostile, que l'un des interlocuteurs essaie de former, est repoussée par l'autre. Marie avait compris le grand changement qui s'opérait en ce moment dans l'existence de son fils; mais, comme il arrive si souvent de nos connaissances religieuses, elle n'avait pas tiré de ce fait la conséquence pratique qui la concernait personnellement. Jésus est obligé de la lui rappeler : « Quel lien de dépendance y a-t-il de moi à toi dans la tâche que je remplis maintenant? » Cette parole est pour Marie la révélation inattendue de cette situation nouvelle. L'allocution γύναι, *femme*, se trouve expliquée par là. Dans la langue dans laquelle parlait Jésus, aussi bien que dans la langue grecque, ce terme ne renferme rien de désobligeant, ni de contraire au respect le plus profond. Dans Dion Cassius, une reine est abordée par Auguste avec cette expression. Jésus l'emploie, d'ailleurs, en s'adressant à sa mère dans un moment d'inexprimable tendresse, lorsque, du haut de la croix, il lui parle pour la dernière fois, XIX, 26. Dans le cas actuel, ce terme doit faire sentir à Marie que, dans la sphère où Jésus vient d'entrer, elle ne peut le diriger ou même l'accompagner comme mère; qu'elle n'est plus pour lui qu'une simple femme. « C'est ici pour Marie, comme l'observe bien Luthardt, le commencement d'une douloureuse éducation. » Le milieu de cette éducation sera marqué par la question de Jésus : « *Qui sont ma mère et qui sont mes frères?* » (Luc VIII, 19 et suiv.); le terme, par cette seconde allocution : *Femme* (XIX, 26), qui signalera la rupture définitive de la relation terrestre entre la mère et le fils. Marie sent à Cana, pour la première fois, la pointe du glaive qui, au pied de la croix, transpercera son cœur. — Après lui avoir fait sentir son incompétence, Jésus motive son refus. Les mots : « *Mon heure n'est pas encore venue,* » ont été compris par Meyer, Hengstenberg, Lange, Riggen-

bach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 374), dans un sens très-restreint : l'heure d'aider par un miracle. Pour expliquer les paroles de Marie qui suivent, ces interprètes supposent deux choses : 1° que Jésus a reçu de son Père, immédiatement après, un signe intérieur qui lui a permis d'obtempérer au vœu de sa mère ; 2° qu'il a fait connaître à celle-ci, par un geste ou par un mot, cette circonstance nouvelle. C'est beaucoup ajouter au texte. D'ailleurs, si Jésus n'a encore reçu aucun signe de la volonté de son Père, comment peut-il dire : « *pas encore* » ? Comme s'il savait d'avance que la permission qu'il n'a point encore reçue, va lui être accordée ! Enfin, ce sens donné à l'expression « *mon heure* » ne répond pas à la signification grave et solennelle attachée à ce terme dans tout notre évangile. Que si l'on voulait absolument s'écarter ici de ce sens en quelque sorte technique, il vaudrait certainement mieux donner à la proposition, comme le faisait Grégoire de Naziance, la tournure interrogative : « L'heure de mon émancipation, de mon autonomie, n'est-elle pas venue ? » Mais il est d'autant plus impossible de donner ici à l'expression « *mon heure* » un sens si affaibli, qu'elle se trouve liée au verbe *est venue*, comme dans tous les autres passages de Jean : « *Son heure n'était pas encore venue* » (VIII, 20). « *L'heure est venue* » (XII, 23; XVII, 1). Comp. VII, 6 : « *Mon temps n'est pas encore là.* » Son heure, dans ces passages, c'est invariablement celle de sa manifestation messianique. Cette manifestation pouvait avoir lieu, soit sous une forme glorieuse et triomphante, si Israël consentait à le reconnaître et à le proclamer comme son roi, soit, si son peuple le rejetait, sous la forme d'un supplice suivi d'une gloire purement céleste. Jésus ne précise rien sur la forme en laquelle se réalisera son heure; il fait simplement comprendre à Marie, impatiente de monter avec lui les degrés du trône, que

l'heure de l'avénement royal n'a point encore sonné. C'était dans la capitale, et non point au sein de la famille, que devait se manifester ouvertement le Messie : le Temple était le théâtre divinement préparé pour cette sainte et glorieuse révélation. Ce sens du mot «*mon heure*» devait être familier à l'esprit de Marie. Que de fois, dans ses entretiens intimes avec Jésus, ne s'était-elle pas sans doute servie elle-même de cette expression pour désigner le moment vers lequel s'élançait son désir d'Israélite et de mère ! — Jésus repousse la demande de Marie, dans ce qu'elle a d'ambitieux. Il agit ici comme il le fait si souvent dans ses entretiens : il répond, non à la question qui lui est adressée, mais à l'esprit dans lequel elle lui est adressée. Comp. II, 19 sa réponse aux Juifs; III, 3 son apostrophe à Nicodème; VI, 26 le reproche adressé aux troupes qui le cherchent après la multiplication des pains. Par cette méthode, il saisit son interlocuteur tout entier, jusque dans son for le plus intime. Marie désirait un miracle, comme inauguration éclatante de la royauté messianique; Jésus pénètre son sentiment et repousse sa demande à ce point de vue-là. Il profite de cette première circonstance pour lui tracer les limites qu'elle ne tentera plus de franchir. Mais cela ne signifie point qu'après cela il ne reste pour lui quelque chose à faire en vue de la difficulté présente.

V. 5. «**Sa mère dit aux serviteurs : Quoi qu'il vous dise**[1]**, faites-le.**» — Marie comprend par ces mots : «*Mon heure,*» que le refus de Jésus s'applique à ce que sa demande avait d'ambitieux et d'exubérant; mais elle sent bien qu'au-dessous de ce refus, il reste une place pour l'accomplissement d'un vœu plus modeste et strictement conforme au besoin présent. Elle renonce à voir le ciel s'ouvrir; mais

1. Les Mss. se partagent entre λεγῃ et λεγει.

elle s'attache d'autant plus énergiquement à l'idée du secours à accorder à son protégé; et, prenant une initiative que son titre, trois fois répété dans le récit, de *mère de Jésus* peut seul expliquer, elle met les domestiques à ses ordres et l'oblige ainsi à agir : « Il se peut que ce que je te demande n'ait pas la signification que j'eusse voulu y donner; mais il faut que tu le fasses. » Mais, tout en agissant ainsi, par les mots : « *Quoi qu'il vous dise,* » elle réserve, autant qu'il est possible, la liberté d'action de son fils. Cette manière de faire est assez semblable à celle de la femme cananéenne, qui, après un refus de Jésus motivé sur le plan de Dieu, vient se placer sur son chemin, s'agenouille devant lui et dit en quelque sorte : Il faut (Matth. XV, 25)! Comment, dans le sentiment de joie céleste qu'éprouvait Jésus, en ce moment où il recevait lui-même son Épouse des mains de son Père, eût-il pu être sourd à un pareil vœu? Mais surtout comment eût-il pu repousser la prière, ainsi restreinte, de celle qui, pendant trente années, avait pris de lui le soin le plus tendre, et dont il allait se séparer pour toujours? Jésus n'a pas besoin d'autre signe pour comprendre la volonté de son Père; il sent l'impossibilité de protester, s'il est permis de parler ainsi, cette traite tirée sur sa reconnaissance filiale; il accorde à la foi de sa mère ce qu'il n'a pu refuser plus tard à celle d'une étrangère, d'une païenne.

La critique a trouvé dans les obscurités de ce dialogue entre Jésus et Marie une preuve contre la vérité de tout ce récit. C'est gauchement conclure. Cette concision unique, jointe à tant de profondeur, est, au contraire, un sceau irrécusable d'authenticité.

V. 6. « **Or il se trouvait là**[1] **six cruches de pierre, pour**

1. Κειμεναι, placé par T. R. après εξ d'après la plupart des Mss. et Vss., se trouve dans B C L après Ιουδαιων et manque tout à fait dans ℵ.

les purifications usitées chez les Juifs, contenant chacune deux à trois mesures. » — Ἐκεῖ, *là*, désigne, selon Meyer, la chambre même du repas. N'est-il pas plus naturel de se représenter ces urnes placées dans la cour ou dans le vestibule devant l'entrée de la salle? Le v. 9 semble prouver que tout ceci se passait hors de la vue de l'époux. — Ces vases étaient employés à la purification, soit des personnes, soit des choses, telle qu'elle était en usage chez les Juifs pieux, surtout avant ou après le repas (Matth. XV, 2; Luc XI, 38; particulièrement Marc VII, 1-4). — Κατά, non *en vue de*, mais selon son sens naturel : *en conformité à*. Il est en rapport avec le complément τῶν Ἰουδαίων : *conformément* au mode de purification admis *par les Juifs*. — Ἀνά a évidemment ici, vu le nombre 6 qui précède, le sens distributif (*singulæ*) et non la signification approximative (*environ*). — La mesure indiquée était très-considérable : sa contenance était de 27 litres (Rilliet) ou même de 39 (Arnaud). Le contenu total pouvait donc s'élever environ à 500 litres. Cette quantité a paru trop considérable et a même scandalisé certains critiques (Strauss, Schweizer), qui ont trouvé là un nouvel indice de la fausseté du récit. Lücke répond que toute l'eau n'a pas nécessairement été changée en vin. Mais cette supposition est contraire au sens naturel du texte, et l'indication de la contenance des vases implique le contraire. Disons plutôt qu'une fois que Jésus se livre au désir de sa mère, il s'y livre de plein cœur, en homme, avec une joie intime. Il ne craint pas de mettre à ce service rendu une sorte d'éclat; son premier signe miraculeux doit témoigner hautement de sa richesse et de sa munificence, et devenir pour tous les assistants le type de la plénitude de grâce et de force que le Fils unique apporte à la terre. Rien d'ailleurs dans le texte ne fait supposer que tout ce vin dût être consommé dans cette fête. C'était là un riche

présent de noces par lequel le Seigneur honorait cette maison où il venait d'être hospitalièrement reçu avec tout son cortége; et ces six vases, répondant précisément au nombre des disciples qui l'accompagnaient, devenaient l'expression de la reconnaissance de ceux-ci envers leur hôte et le monument durable de la bénédiction de leur maître sur le jeune ménage formé sous ses auspices.

V. 7 et 8. Les paroles de Jésus dans les versets suivants trahissent le sentiment de vif plaisir avec lequel il entre dès ce moment dans la pensée de sa mère : «**Jésus leur dit : Remplissez ces cruches d'eau. Et ils les remplirent jusqu'au haut. 8 Et il leur dit : Puisez maintenant et portez-en au chef du banquet. Et ils en portèrent**[1].» — Il ne faut pas entendre γεμίσατε, *remplissez*, dans le sens d'*achever de remplir*, ni alléguer pour ce sens les mots ἕως ἄνω, *jusqu'en haut*, qui suivent; le fait, ainsi compris, a quelque chose qui répugne. Ou bien les urnes se trouvaient vides par suite des ablutions qui avaient eu lieu avant le repas, ou bien ils commencèrent par les vider, pour les remplir ensuite à nouveau. Ἕως ἄνω sert à faire ressortir l'entrain avec lequel se fit ce travail. Ce détail est bien conforme à l'esprit du commandement de Marie : « *Tout ce qu'il vous dira.*» — L'accomplissement du miracle doit être placé entre les v. 7 et 8; car il est supposé par le mot «*maintenant*» du v. 8. Ce νῦν, aussi bien que les mots : «*Portez-en au chef du banquet,*» respirent une joie et une gaîté qui débordent. — Le personnage appelé ici *chef du banquet* n'était pas l'un des hôtes; c'était le chef des servants; il était de son office de goûter les mets et les boissons avant de les faire placer sur la table.

---

1. Au lieu de και ηνεγκαν, ℵ B K L quelques Mnn. Cop. lisent οι δε ηνεγκαν.

V. 9 et 10. « Lorsque le chef du banquet eut goûté l'eau changée en vin — et il ne savait pas d'où ce vin venait; mais les serviteurs le savaient, eux qui avaient puisé l'eau — le chef du banquet appelle l'époux, 10 et lui dit : Chacun sert d'abord le bon vin, et quand on est ivre[1], alors le moindre; toi[2], tu as gardé le bon vin jusqu'à présent. » — Les mots ὕδωρ οἶνον γεγενημένον, *l'eau devenue vin*, ne comportent pas d'autre sens que celui d'une transformation miraculeuse. Le procédé naturel par lequel la sève aqueuse se transforme chaque année dans le cep de vigne (Augustin) ou celui par lequel se forment les eaux minérales (Néander) offrent bien une lointaine analogie, mais nullement un moyen d'explication. — La parenthèse qui comprend les mots καὶ οὐκ....ὕδωρ présente une construction parfaitement analogue à celles de I, 10 et VI, 21-23. Cette parenthèse a pour but de faire ressortir la réalité du miracle, en rappelant, d'une part, que les domestiques ne savaient pas que c'était du vin qu'ils apportaient, et, de l'autre, que le chef du banquet n'avait point été présent quand le fait s'était passé. — Il appelle l'époux; celui-ci était dans la chambre du repas. On a voulu à toute force donner une valeur religieuse au mot plaisant du chef du banquet, en y attribuant un sens symbolique : d'un côté, le monde, commençant par offrir à l'homme ce qu'il a de meilleur pour l'abandonner ensuite à son désespoir; de l'autre, Dieu, se surpassant toujours lui-même dans ses dons et, après la loi austère, offrant le vin délicieux de l'Évangile. Rien de pareil n'était en tous cas dans la conscience de celui qui parlait, et aucun indice ne montre que l'évangéliste ait attaché un pareil sens à cette parole. Ce mot est simplement rapporté pour montrer avec quel plein abandon

1. ℵ B L quelques Mnn. omettent τοτε.
2. ℵ G A quelques Mnn. et Vss. lisent συ δε au lieu de συ.

Jésus s'était livré à la joie commune, en donnant non pas seulement abondamment, mais excellemment. C'était aussi là un des rayons de sa δόξα. Du reste, il n'est nullement nécessaire d'atténuer le sens de μεθυσθῶσι, *s'enivrer*, pour éloigner des invités à la noce de Cana tout soupçon d'intempérance. Car cette parole a un sens proverbial et ne se rapporte point à la société actuelle.

V. 11. **« Ce premier[1] de ses miracles, Jésus le fit à Cana de Galilée[2], et il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui. »** — Jean caractérise sous différents rapports, importants au point de vue de son évangile, le miracle qu'il vient de rapporter :

Ce fut *le premier*, non pas seulement des miracles que Jésus fit à Cana, mais de tous ses miracles. Comme ce fut là un moment décisif dans la révélation du Seigneur et dans la foi des disciples, Jean fait ressortir ce trait avec force. Les alexandrins ont retranché le τήν devant ἀρχήν, sans doute comme superflu à cause de ταύτην. Mais, comme il leur arrive ordinairement, en prétendant corriger, ils gâtent. Sans l'article, l'attention est plutôt attirée sur la *nature* du miracle : « C'est par un prodige *de cette espèce* que Jésus commença à faire des miracles. » Par l'article, la notion de commencement est énergiquement identifiée avec le miracle lui-même : « Ce fut *ce fait-là*, accompli à Cana de Galilée, qui fut le commencement de ses miracles. » Autant la première idée est étrangère au contexte, autant la seconde en est un élément essentiel, comme on va le voir. — Jean rappelle encore une fois, en terminant son récit, le *lieu* où se passa ce fait. L'intérêt de cette observation est-il simplement géographique ? Nullement ; nous verrons III, 24 et

1. Le T. R. lit avec 12 Mjj., parmi lesquels ℵ, et presque tous les Mnn., την devant αρχην. A B L Λ et Or. retranchent cet article.

2. ℵ ajoute πρωτην après Γαλιλαιας.

IV, 54, combien Jean tenait à distinguer les deux retours de Jésus en Galilée, qui avaient été confondus par la tradition, et c'est certainement dans ce but qu'il fait remarquer expressément que chacun de ces retours fut signalé par un miracle marquant, accompli à Cana au moment même de l'arrivée de Jésus. Selon Hengstenberg, τῆς Γαλιλαίας ferait allusion à la prophétie És. VIII, 23-IX, 1, d'après laquelle la gloire du Messie devait se manifester en Galilée. Ce but, qui serait admissible dans saint Matthieu, est étranger à l'esprit du récit de Jean. — Jean emploie pour la première fois le mot de *signe* (σημεῖον). Cette expression est en rapport avec la proposition suivante : « *Il manifesta sa gloire.* » Les miracles de Jésus ne sont pas de simples prodiges (τέρατα), destinés à frapper l'imagination. Il existe une relation étroite entre ces faits merveilleux et la personne de celui qui les opère. Ce sont des emblèmes visibles de ce qu'il est et de ce qu'il vient faire, et, comme le dit si bien M. Reuss, « des images rayonnantes du miracle permanent de la manifestation de Christ » (*Hist. de la théol. chrét.* II, p. 298). La gloire de Christ, c'est sa dignité de Fils unique ; c'est l'amour que son Père a pour lui, dès avant la création du monde (XVII, 24). Or cette gloire est, par sa nature même, cachée aux regards des habitants de la terre ; mais les miracles en sont les signes éclatants. Ils manifestent aux esprits les plus grossiers la liberté illimitée avec laquelle le Fils dispose de toutes choses, la souveraineté absolue dont l'a investi l'amour du Père : « *Le Père aime le Fils et a remis toutes choses entre ses mains* » (III, 35). Il faut remarquer ici l'expression « *sa* gloire, » qui distingue profondément Jésus de tous les messagers divins qui avaient fait des miracles avant lui. On voyait dans les prodiges opérés par ceux-ci la gloire de Jéhovah (Ex. XVI, 7), jamais la leur propre. Ceux de Jésus révèlent sa propre gloire, en témoignant de sa dignité filiale.

Jean fait enfin ressortir le *résultat* de ce miracle. La première condition de la foi, c'est le témoignage. Après avoir été éveillée par ce moyen indirect, la foi s'affermit par le contact personnel avec son objet. Enfin, dans cette relation personnelle, il lui est donné de faire de telles expériences de la puissance et de la bonté de l'être auquel elle s'est attachée, qu'elle se trouve par là inébranlablement confirmée et établie. Alors seulement elle mérite vraiment son nom; elle est accomplie. Sans doute elle grandira encore à mesure que de telles expériences se multiplieront; mais dès ce moment elle a parcouru les trois phases essentielles de sa formation. C'est là ce que Jean exprime par ces mots : « *Et ses disciples crurent en lui.* » L'apologétique moderne a la tendance de mettre le miracle en rapport avec l'incrédulité, le sens charnel, plutôt qu'avec la foi. Cette manière de voir n'est pas dénuée de vérité; mais, prise absolument, elle est certainement fausse. Ces glorieuses irradiations de la personne de Jésus, qu'on appelle les miracles, sont destinées, non pas seulement à frapper les regards de la multitude grossière et à stimuler les retardataires, mais aussi à révéler dans un monde de souffrance la richesse du Seigneur, à illuminer par là le cœur des croyants et à élever leur foi à la hauteur de son glorieux objet. C'est ce qui ressort du v. 11.

Que se passa-t-il chez les autres témoins de cette scène? Le silence de Jean fait supposer que l'impression produite ne fut ni profonde ni durable. C'est que le miracle, pour agir efficacement, doit être compris *comme signe* (VI, 26), et que pour cela certaines prédispositions morales sont nécessaires. L'impression d'étonnement qu'éprouvèrent sans doute les convives, ne se rattachant à aucun besoin spirituel, à aucun travail de conscience, fut bientôt effacée par les distractions de la vie.

On élève, contre la réalité du fait dont nous venons d'étudier le récit, des objections de deux sortes : les unes portent sur les miracles en général ; les autres, sur celui-ci en particulier.

Nous ne pouvons nous occuper ici que très-brièvement, on le comprend, de la question générale. Nous nous bornons à faire sur ce point les trois observations suivantes, qui nous semblent devoir être mises à la base de toute tractation solide de la question du surnaturel.

1° Il n'y a rien de plus opposé à la méthode expérimentale sur laquelle prétend s'appuyer la théorie qui nie le surnaturel, que de déclarer en principe un ordre de faits quelconque impossible. Dire qu'il *n'y a pas eu* de miracle jusqu'à ce moment, c'est faire de l'expérience, vraie ou fausse, bonne ou mauvaise. Mais dire qu'il ne *peut* y en avoir, c'est faire purement et simplement de la métaphysique[1] ; c'est se jeter dans l'*a priori* que l'on répudie.

2° Il y a peu de fond à faire, dans cette question, sur le grand argument qu'aujourd'hui il ne se fait pas de miracle, que par conséquent il ne s'en est jamais fait. Aujourd'hui il ne se produit pas d'homme en dehors du cours de la génération organique ; et cependant il faut bien qu'une fois il s'en soit produit d'une autre manière. Même si l'on soutient que le ou les premiers couples humains ne furent que des animaux transformés[2], il faut reconnaître qu'un fait étrange et mystérieux, qui ne se produit plus à cette heure, a pu et dû s'opérer un jour.

1. Ce que M. Nefftzer (*Revue germanique* du 1er sept. 1863, p. 182) reproche à M. Renan de n'avoir pas assez fait.

2. On comprend que nous faisons allusion à la fameuse dissertation de M. Renan, *Vie de Jésus*, p. L-LII, ainsi qu'à son petit mot significatif : « L'homme, *dès qu'il se distingua de l'animal*, etc. » (p. 2).

3° Si l'œuvre de la nature était la pensée définitive du Créateur, il est certain que le miracle serait souverainement improbable. Car un fait de ce genre ressemblerait à une retouche, et ce procédé serait indigne d'un tel artiste. Mais si la nature actuelle est une ébauche, d'où doit se dégager, avec le concours de la créature libre, une œuvre supérieure, dans laquelle la matière sera purement l'organe et la splendeur de l'esprit, le miracle est, aux yeux du penseur, l'apparition anticipée et le prélude ravissant de ce nouvel ordre de choses. Ce n'est point un solde; c'est une arrhe.

Les objections qui se rapportent spécialement au miracle de Cana, sont :

1° Son caractère *magique* (Schweizer). — Il y a certainement une distinction à faire entre magique et surnaturel. D'abord la magie est au service du caprice humain; le surnaturel est un élément de l'histoire du règne de Dieu. Puis la magie opère dans le vide; elle se passe de la nature existante; le surnaturel, émanant de Dieu qui a créé la nature, se conduit plus respectueusement envers elle; il se rattache toujours à une matière fournie par la création première. Il est aisé d'après cela de discerner à laquelle des deux catégories appartient le miracle de Cana. Dans cette circonstance même, Jésus refuse expressément tout au caprice, et n'accorde que ce qui convient au besoin présent du règne de Dieu, l'affermissement de la foi qui vient d'éclore. Et il n'use point de sa puissance pour créer, comme se le figurait Marie, mais uniquement pour transformer et glorifier ce qui est.

2° On objecte l'*inutilité* du miracle. C'est un « miracle de luxe » selon Strauss. — Tholuck a répondu avec raison : C'est un miracle d'amour. Si l'on se rappelle que l'embarras qui troublait la fête, résultait probablement de la présence

inattendue du Seigneur et de son cortége, on comprendra qu'il y avait pour lui comme une obligation morale de dissiper ce nuage. Mais nous irons plus loin encore; et nous sommes convaincu que le vrai titre à donner au miracle de Cana est celui-ci: un miracle de piété filiale. Comment le point de jonction entre la vie privée et la vie publique de Jésus eût-il pu être plus heureusement signalé que par un acte éclatant de reconnaissance envers celle qui avait si fidèlement présidé à la première? — Les interprétations symboliques par lesquelles on a cherché à donner un but à ce miracle, nous paraissent peu naturelles: opposer la joie évangélique à la rigueur ascétique de Jean-Baptiste (Olshausen); représenter la transformation miraculeuse de la vie légale en vie spirituelle (Luthardt) ou la substitution du baptême d'Esprit au baptême d'eau (Baur). De telles intentions ne devraient-elles pas se trahir quelque part dans le texte?

3° On accuse même ce miracle d'*immoralité*. Par un don aussi considérable, Jésus aurait favorisé l'intempérance des convives. — « On pourrait demander au même titre, répond Hengstenberg, que Dieu n'accordât pas de bonnes vendanges à cause des ivrognes. » Jésus savait sans doute à qui il faisait ce don; sa présence même et plus tard le souvenir reconnaissant de ses hôtes en garantissaient l'emploi.

4° L'omission de ce récit dans les Synoptiques paraît aux adversaires du fait la plus forte instance contre sa réalité. — Mais, comme nous l'avons vu, ce miracle appartient à une époque du ministère de Jésus qui avait à peu près entièrement disparu de la tradition, par la confusion de ces deux premiers retours en Galilée que Jean prend tant de soin de distinguer. Il était donc sorti du souvenir de l'Église avec tout l'ensemble de la situation à laquelle il appartenait. Immédiatement après l'unique retour en Galilée mentionné dans

les Synoptiques (qui confondent en un seul fait les voyages I, 44 et IV, 3. 43-46 de notre évangile), Jésus se trouve jeté en plein dans son activité publique. Le dernier fait de sa vie privée fut facilement oublié. Mais Jean, dont tout l'évangile porte une empreinte autobiographique profondément marquée, ne pouvait laisser dans l'oubli un événement qui avait exercé sur le développement de sa foi l'influence décisive qu'il signale lui-même v. 11. Lui, surtout, qui avait longtemps possédé la mère de Jésus sous son propre toit, il dut se sentir pressé de remettre en lumière un trait dans lequel elle avait joué le rôle principal.

Si nous rejetons la réalité du miracle, tel qu'il est rapporté simplement par l'évangéliste, que nous reste-t-il? Trois suppositions : 1. L'explication *naturelle* de Paulus ou de Gfrörer : Jésus s'accorda avec un marchand pour faire apporter secrètement, pendant le repas, du vin qu'il fit servir aux convives *coupé d'eau*. Par la réponse à sa mère, v 4, il l'invite à ne pas faire manquer par son indiscrétion le divertissement qu'il a préparé, et dont *l'heure n'est pas encore venue;* la gloire de Jésus, v. 11, c'est son exquise humanité (Paulus). Ou bien c'est à Marie elle-même que revient l'honneur de cette aimable attention. Elle a fait préparer du vin, pour l'offrir comme présent de noce; et au moment propice elle fait signe à Jésus de le faire servir (Gfrörer). M. Renan ne paraît pas éloigné d'admettre l'une ou l'autre de ces explications. Il dit en termes vagues : « Jésus allait volontiers aux divertissements des mariages. Un de ses miracles fut fait pour égayer une noce de petite ville » (p. 188). On ne lit plus aujourd'hui qu'avec dégoût ces parodies de l'histoire évangélique qui font de Jésus un charlatan de village. — 2. L'explication *mythique* de Strauss : La légende aurait inventé ce miracle, d'après l'analogie de quelques

traits rapportés dans l'Ancien Testament, par ex. Ex. XV, 23 et suiv., où Moïse purifie des eaux amères au moyen d'un certain bois; 2 Rois II, 19, où Élisée fait quelque chose de pareil. Mais il y a si peu d'analogie entre ces faits et celui de Cana que dans ce cas cette méthode d'explication n'a pas même une ombre de vraisemblance. D'ailleurs le rôle prépondérant de Marie, ce personnage respectueusement laissé dans l'ombre par les traditions les plus antiques, la sobriété admirable qui caractérise le récit des paroles du Sauveur, les obscurités mêmes du récit, sont incompatibles avec cette hypothèse. Un récit fictif et dû à l'imagination populaire eût présenté de tout autres caractères. « Toute la tenue de la narration, dit Baur lui-même (rappelant le jugement de de Wette), n'autorise point à admettre un caractère mythique du récit » (article cité, p. 52). — 3. L'explication *idéale* de Baur lui-même : Le pseudo-Jean, rempli du sentiment de la supériorité du Sauveur sur son précurseur, aurait donné un corps à cette idée au moyen de la scène de Cana, qui figure la relation des deux baptêmes d'eau et d'Esprit. Mais en quoi « la tenue de la narration » serait-elle plus compatible avec cette interprétation qu'avec la précédente? L'une ne fait-elle pas violence, autant que l'autre, au caractère franchement historique du récit? Puis le pseudo-Jean eût-il jeté le fait à ses lecteurs sans ajouter un mot propre à leur en révéler le sens plus profond? Cet idéalisme raffiné ressemble à s'y méprendre à celui d'un disciple de Hegel, mais fort peu à la tournure d'esprit d'un contemporain de Papias et de Polycarpe.

Schweizer, qui admet l'authenticité de notre évangile, mais qui ne peut accepter la réalité de ce miracle, a cherché à démontrer que ce morceau est une interpolation. 1° Il allègue son caractère particulièrement *magique*. — Mais en quoi ce miracle est-il plus magique que celui de la multipli-

cation des pains et des poissons, par exemple? Schweizer élimine, sans doute, aussi celui-ci de notre évangile (ch. VI). Mais comment étendre un procédé si violent au texte des Synoptiques qui racontent aussi bien que Jean la multiplication des pains? 2° Aucun discours n'accompagne ce miracle. — Mais Jésus ne peut-il pas dans certains cas se contenter de laisser parler les faits? Il en agit de même ch. XI, dans un morceau que n'attaque pas Schweizer. Le style est parfaitement johannique (v. 9), et la relation de ce morceau à ce qui précède et à ce qui suit, si étroite que l'on sentirait une lacune grave dans la contexture du récit, s'il y manquait. Nous l'avons fait voir à l'occasion du v. 11; nous nous en convaincrons encore en étudiant le v. 12.

Avant de quitter ce premier cycle de récits, nous devons encore mentionner le jugement de M. Renan sur ce commencement de notre évangile : « Il faut se rappeler, dit-il (p. 105, note), que les premières pages du quatrième évangile sont des notes mises bout à bout, sans ordre chronologiquement rigoureux. » — S'il y a au contraire, dirons-nous, un morceau dans nos évangiles où tout s'enchaîne et se suive rigoureusement, pour le temps et pour le fond, c'est précisément celui-ci. Les jours y sont exactement comptés; les heures mêmes y sont parfois rappelées; nous avons sous les yeux le tableau d'une semaine suivie, complète, répondant à celle de clôture. Quant à la liaison intrinsèque des faits, elle est si serrée que Baur a pu se persuader à lui-même qu'il avait affaire, non à des faits, mais à des idées systématiquement enchaînées d'après une dogmatique préconçue. A mesure qu'il avance dans le récit, M. Renan lui-même se voit forcé de rendre presque à chaque page hommage à l'exactitude chronologique du récit de Jean; il finit par le prendre à peu près exclusivement pour guide de

sa narration. Et le commencement d'un récit dont la seconde partie montre une telle supériorité, ne serait qu'un assemblage accidentel de « notes mises bout à bout. » On peut juger par cet échantillon de la valeur des « on sait » et des « on se rappelle » de M. Renan.

DEUXIÈME CYCLE.

II, 12-IV, 54.

L'inauguration du ministère public. — L'extension de la foi. — L'attitude passive de la nation, premier symptôme d'incrédulité.

Ce second cycle se découpe géographiquement en trois sections : 1° Le ministère de Jésus en Judée : II, 12-III, 36; 2° le retour par la Samarie : IV, 1-42; 3° l'établissement de Jésus en Galilée : IV, 43-54. Nous verrons qu'à ces trois domaines géographiques correspondent trois situations morales différentes. De là, en Jésus, diverses manières de se révéler et, chez ceux avec lesquels il est en contact, des formes d'accueil très-variées.

PREMIÈRE SECTION.

II, 12-III, 36.

Jésus en Judée.

Ici encore, aussi bien que dans tout le récit précédent, la marche de la narration est ferme, et le développement historique, parfaitement gradué. Jésus paraît d'abord dans le Temple (II, 12-22); puis il enseigne dans la capitale (II,

23-III, 21); enfin, il exerce son ministère dans la campagne de Judée (III, 22-36).

I.

Jésus dans le Temple : v. 12-22.

V. 12. « **Après cela, il descendit à Capernaüm, lui et sa mère et ses frères**[1] **et ses disciples, et ils n'y demeurèrent**[2] **pas longtemps.** » — Jésus se rendit sans doute de Cana à Nazareth. Un déplacement aussi complet que celui qui est indiqué au v. 12, ne put avoir lieu immédiatement depuis Cana. Ce séjour à Nazareth, supposé par le v. 12, ne peut être celui que mentionne Luc IV, 16-30 qui est postérieur au commencement du ministère public de Jésus. Rien au contraire ne s'oppose à ce que nous envisagions ce déplacement comme identique avec celui que mentionne Matth. IV, 13 : « *Ayant quitté Nazareth, il vint s'établir à Capernaüm,* » en admettant toutefois que Matthieu, confondant cet établissement avec celui qui suivit le second retour de Jésus en Galilée, lui donne par le terme κατῴκησεν un caractère définitif qu'il n'eut pas encore cette fois. La famille de Jésus l'accompagna, non sans doute qu'elle eût l'intention de quitter définitivement Nazareth, mais sous l'empire de l'impression produite sur elle par le miracle de Cana. Ses frères, en particulier, étaient curieux de voir comment se déroulerait le drame qui venait de commencer d'une manière si étonnante. Quant à Jésus, il n'avait l'intention de faire qu'un séjour momentané dans cette ville, dans le voisinage de laquelle demeuraient ses apôtres. C'est plus tard, lorsqu'il fut obligé d'abandonner la Judée, que Capernaüm devint son domicile ordinaire, *sa ville* (Matth.

1. B L $it^{aliq.}$ Or. omettent αυτου après αδελφοι.
2. Au lieu de εμειναν, A F G Δ Cop. lisent εμεινεν.

IX, 1). Luc IV, 23 ne renferme-t-il point l'indice d'un séjour à Capernaüm antérieur au premier retour de Jésus en Galilée mentionné dans les Synoptiques, et ce séjour ne serait-il point celui dont parle notre verset? — Capernaüm était une ville de commerce considérable. Elle était située sur le chemin des caravanes qui se rendaient de l'intérieur et de Damas à la Méditerranée. Il s'y trouvait un bureau de péage (Luc V, 27 et suiv.). Capernaüm était, en quelque sorte, la capitale juive de la Galilée, comme Tibériade en était la capitale païenne ou romaine. Jésus devait y rencontrer moins d'étroits préjugés qu'à Nazareth et beaucoup plus d'occasions de propager l'Évangile. Enfin, ses disciples étaient de Capernaüm ou des environs, et il était juste qu'il leur accordât la satisfaction qu'il venait de goûter lui-même en se retrouvant dans le cercle de sa famille avant de commencer son ministère public. — Le terme κατέβη, *descendit* (Arnaud : *monta!*), vient de ce que Cana et Nazareth sont situés sur le plateau et Capernaüm au bord de la mer. Sur l'emplacement de cette ville, voy. p. 57. — Le silence gardé sur Joseph fait supposer qu'il était mort avant cette époque.

Quel est le vrai sens de cette expression : *les frères de Jésus?* Cette question est, comme l'on sait, l'une des plus compliquées de l'histoire évangélique. Faut-il entendre par là des frères dans le sens propre du mot, issus de Joseph et de Marie et plus jeunes que Jésus? Ou bien des fils de Joseph, issus d'un mariage antérieur à son union avec Marie? Ou bien enfin faut-il admettre qu'ils ne sont les fils ni de Joseph ni de Marie, et que le mot *frère* doit être pris dans un sens large, qu'il a quelquefois, celui de *cousin?*

Les raisons qui nous engagent à adopter la première de ces trois opinions, sont : 1° les deux passages Matth. I, 25 : « *Il ne la connut pas, jusqu'à ce qu'elle eût enfanté son fils*

premier-né» ou, selon la leçon alexandrine, «*son fils;*» et Luc II, 7 : «*Elle mit au monde son fils premier-né;*» 2° la considération que le sens propre du mot *frère* est le plus naturel dans cette locution : *sa mère et ses frères.* Ces raisons sont développées dans l'appendice dans lequel nous allons donner un exposé général de la question.

I. Rapport entre les frères et les cousins de Jésus.

Les traditions les plus antiques sont unanimes à attribuer à Jésus des frères dans le sens propre, et l'on peut suivre pas à pas dans l'histoire le développement des deux opinions opposées à celle-là : celle qui fait des personnages ainsi désignés des fils de Joseph d'un premier mariage (évangiles apocryphes, Origène), et celle qui ne voit en eux que des cousins de Jésus (Jérôme). Comp. Ph. Schaf, *Das Verhältniss des Jacobus, Bruders des Herrn, zu Jacobus Alphäi*, Berlin, 1843, p. 86-89. L'opinion la plus antique, qui est celle à laquelle nous nous rangeons, ou reposait sur une tradition positive ou résultait du sens naturel des passages cités. Certainement, si saint Matthieu avait eu l'idée de la virginité perpétuelle de Marie, il n'eût pas dû ajouter I, 25 les mots : «*Jusqu'à ce que...*» etc.; car, par là, il fait naître dans l'esprit du lecteur une idée opposée à celle qu'il eût voulu y laisser. L'expression «*son fils premier-né*,» qui, Luc II, 7, n'est sujette à aucun soupçon critique et qui, dans un livre historique, ne peut se prendre que dans le sens le plus simple, suppose également des frères puinés de Jésus.

Mais voici la difficulté que soulève cette explication : Les noms des frères de Jésus sont indiqués Matth. XIII, 55; Marc VI, 3 de la manière suivante : *Jacques, Jose* (ou plutôt, d'après deux variantes dans les principaux documents de Matthieu, *Joseph* ou *Jean;* plusieurs documents de Marc lisent aussi *Joseph*), *Simon* et *Jude.* Or l'on peut constater que Jésus avait un certain nombre de cousins qui portaient les mêmes noms : 1. Jean XIX, 25 il est parlé d'une Marie, *sœur de la mère de Jésus et femme de Clopas*, qui, dans les passages parallèles Matth. XXVII, 56 et Marc XV, 40, est

désignée comme *mère de Jacques* (dans Marc, *Jacques le petit*) *et de Jose*. Il suit de là que ce Jacques et ce Jose devaient être cousins germains de Jésus. 2. Hégésippe, qui écrivait au milieu du second siècle, rapporte (Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 22, 32; IV, 22) que le second évêque de Jérusalem fut *Simon*, qui était *fils de Clopas* et *cousin* (ἀνεψιός) *du Seigneur*, et qu'il occupa ce poste jusqu'à l'âge de cent vingt ans, où il subit le martyre sous Trajan. Voilà donc un troisième cousin de Jésus, et du nom de Simon. 3. Voici comment on parvient à en trouver un quatrième, appelé *Jude :* Dans les catalogues apostoliques, il est parlé d'un *Jacques*, *fils d'Alphée;* dans la liste Luc VI, 14-16 il est parlé, en outre, d'un *Jude* (fils ou frère) *de Jacques*. Si l'on identifie, comme il est possible de le faire, le nom d'*Alphée* et celui de *Clopas*, nous retrouverions dans l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, le fils de Clopas et de Marie que nous avons déjà nommé comme premier cousin de Jésus; et, si nous entendons *Jude de Jacques* dans le sens de *frère de Jacques*; nous obtenons ainsi un nouveau cousin de Jésus, portant le nom de Jude. De la sorte les deux listes coïncident; et il devient à peu près impossible de maintenir la distinction entre ces quatre frères et ces quatre cousins de Jésus complètement homonymes.

Ce résultat ne repose pas cependant sur des bases bien solides.

Quant à Jude : 1° l'ellipse naturelle, dans le passage de Luc, n'est pas *frère*, mais *fils* de Jacques; et 2° rien ne prouve l'identité de ce Jacques, son père ou même, si l'on veut, son frère, avec Jacques, fils d'Alphée, nommé plus haut. Cette dénomination ajoutée au nom de l'apôtre Jude est plutôt destinée à le distinguer de Jude Iscariot, dont le nom suit immédiatement. Le rapport d'Hégésippe confirme cette explication. Tandis que cet historien parle expressément d'un Jude, « frère de Jésus selon la chair » (Eusèbe, III, 20), dénomination qui implique l'idée de la fraternité réelle, il ne fait nulle part mention d'un Jude, fils de Clopas ou Alphée. Jésus a donc bien eu un frère nommé Jude, mais non un cousin de ce nom.

Nous devons admettre, en échange, sur le témoignage d'Hégésippe, l'existence d'un cousin de Jésus du nom de Simon. Cet historien le désigne expressément comme « fils de l'*oncle de Jésus, de*

Clopas. » Seulement, s'il en est ainsi, et le rapport d'Hégésippe est trop positif pour qu'il soit possible d'en douter, on se demande pourquoi Marie, femme de Clopas, est désignée comme mère de Jacques et de Jose, et non pas aussi de Simon. Il est possible que Simon fût issu de Clopas d'un premier mariage. Dans ce cas-là, il aurait été cousin de Jésus *par son père*, et nous devrions reconnaître dans Clopas le *frère de Joseph*. Cette supposition que confirment les expressions d'Hégésippe[1], expliquerait dans quel sens Marie, femme de Clopas, est appelée sœur de la mère de Jésus. On s'est étonné souvent, et avec raison, de voir deux sœurs porter le même nom. M. Renan admet ici dans le récit évangélique «quelque inexactitude, venant de l'habitude de donner presque indistinctement aux Galiléennes le nom de Marie» (*Vie de Jésus*, p. 24). Il oublie que, d'entre les femmes galiléennes nommées dans les récits sacrés, l'une se nomme Jeanne, l'autre Suzanne, une troisième Salomé; la nomenclature des évangélistes n'est donc pas si pauvre qu'il le prétend. N'est-il pas plus naturel d'admettre que cette Marie était *devenue* la sœur de la mère de Jésus, en épousant Clopas, frère de Joseph?

Si, pour le second frère de Jésus, nous admettons la leçon *Joseph*, l'identité de ce personnage avec Jose, second fils de Clopas et de Marie, tombe d'elle-même. Et certes, si Joseph et Marie ont réellement eu des fils, il est bien naturel de penser que l'un d'eux a porté le nom de leur père.

Quant au nom de Jacques, il est indubitable qu'il se trouve dans les deux listes, celle des « frères de Jésus » et celle des fils de Clopas et de Marie.

Le résultat auquel nous sommes conduit, est donc celui-ci: Parmi les personnages qui sont désignés comme « frères de Jésus » et ceux qui paraissent avoir été ses cousins, il y a deux noms communs : ceux de Jacques et de Simon. Cela suffit-il pour prouver l'identité de ces deux catégories de personnes? Aujourd'hui encore,

---

1. Eusèbe, *H. E.* III, 11 : « Car Hégésippe rapporte que Clopas était le frère de Joseph. »

n'arrive-t-il pas, surtout dans les campagnes, où certains noms sont très-usités, de trouver des familles étroitement apparentées où, sur plusieurs enfants, un ou deux portent le même nom, particulièrement là où, comme en Orient, il est d'usage de joindre au nom du fils celui du père?

Voici maintenant les raisons positives qui nous semblent contraires à l'hypothèse de l'identité des frères et des cousins de Jésus: 1° Supposant les circonstances les plus favorables à cette opinion, nous admettrions que Clopas était mort de bonne heure et que sa veuve et ses fils avaient été recueillis par Joseph et Marie et élevés par eux avec Jésus; on s'expliquerait ainsi assez naturellement le titre de *frères de Jésus*. Mais comment, en face de la mère de ces jeunes gens encore vivante (Matth. XXVI, 56 et parallèles), eût-on pu employer l'expression « *sa mère et ses frères* » (Matth. XII, 46; Marc III, 31; Luc VIII, 19)? 2° Hégésippe lui-même admet évidemment la différence entre les frères et les cousins de Jésus; car, tandis qu'il désigne expressément un Jacques et un Jude comme *frères de Jésus*, *frères de Jésus selon la chair*, il ne nomme jamais Simon, le successeur de Jacques à Jérusalem, que *fils de Clopas* et *cousin* du Seigneur. 3° On explique ordinairement la dénomination *Jacques le petit* (Marc XV, 40) donnée au fils de Clopas et de Marie en disant qu'elle était destinée à le distinguer d'un autre apôtre, Jacques, fils de Zébédée et frère de saint Jean. Cette explication suppose d'abord que Jacques le petit était lui-même apôtre et, par conséquent, qu'il est identique avec Jacques, fils d'Alphée, mentionné dans les catalogues apostoliques, ce qui est possible, mais incertain. Puis, si le but de cette épithète était réellement celui que nous venons d'indiquer, ce serait dans l'un de ces catalogues que l'on s'attendrait à la voir figurer, tandis que nous la rencontrons dans un passage où il n'est question que de ses relations de famille: « *Marie, la mère de Jacques le petit et de Jose.* » N'est-il donc pas plus probable qu'on voulait, par cette dénomination, le distinguer d'un autre membre de sa famille, qui portait également le nom de Jacques, et que cet autre Jacques était son cousin, le frère de Jésus?

Nous concluons que Jésus avait quatre frères proprement dits:

Jacques[1], Joseph, Simon et Jude; le premier et le dernier, mentionnés par Hégésippe; — et trois cousins : Simon, Jacques le petit et Jose; le premier, d'une autre mère que les deux autres et mentionné par Hégésippe comme second évêque de Jérusalem.

II. Rapport entre les frères ou les cousins de Jésus et les apôtres de mêmes noms.

Jésus a-t-il donné place parmi ses apôtres à l'un ou à l'autre de ses frères ou de ses cousins? Tout dépend, dans cette question, de savoir si Jacques le petit, fils de Clopas, est le même personnage que l'apôtre Jacques, fils d'Alphée. Partant de cette identité, Lange et d'autres sont allés jusqu'à admettre que Jude, surnommé *Lebbée*, et Simon le *Zélote* étaient les frères de Jacques (Luc VI, 16), et qu'ainsi Jésus avait nommé apôtres trois de ses cousins. Aussi Lange appelle-t-il le dernier groupe du collége apostolique les *Alphéides*. Quant à Jude et encore plus quant à Simon, cette combinaison est absolument arbitraire. Nous connaissons des Simons en foule dans l'histoire apostolique : Simon Pierre, Simon le lépreux, Simon le pharisien, Simon de Cyrène, Simon le corroyeur, Simon le magicien, etc.; quel droit aurions-nous d'identifier, sur le seul fondement de la communauté de nom, Simon le Zélote avec le frère ou le cousin de Jésus? Sur Jude, voyez plus haut. — Quant à Jacques, la question est de savoir si le nom araméen חַלְפַּי (*Alphée*) répondait au nom grec Κλεοπᾶς, contracté Κλωπᾶς (*Cléopas* ou *Clopas*), soit que le second fût dérivé du premier, soit plutôt en raison d'un simple rapprochement de sons; car, comme le dit M. Renan, Cléopas paraît être proprement « une forme écourtée de Cléopatros, » nom qui est d'origine purement grecque. Les objections élevées par Schaf contre la corrélation de ces deux noms (voy. l'appendice de sa brochure) ne sont pas très-solides. Ces deux noms paraissent réellement correspondre l'un à l'autre.

Rien n'empêcherait donc d'admettre que l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, fût l'un des cousins de Jésus. Et l'on pourrait ainsi s'ex-

1. C'est celui qui Gal. I est appelé « frère du Seigneur » et qui dirigea le premier le troupeau de Jérusalem (Act. XV et XXI, 18 et suiv.; Gal. II).

pliquer la circonstance assez étrange que Marc XV, 47 la même Marie qui, au v. 40, est appelée la mère de Jacques le petit et de Jose, est désignée tout court comme la mère de Jose. Une fois son fils aîné, Jacques le petit, devenu apôtre, elle ne vivait plus qu'avec le cadet, Jose.

Mais en tout cas, si l'on admet cette identité de Jacques le petit et de Jacques, fils d'Alphée, l'apôtre, il faut bien se garder, comme nous l'avons dit, d'étendre cette parenté à Jude et à Simon, en identifiant ces trois apôtres avec les frères de Jésus mentionnés dans l'évangile; non-seulement parce que cette supposition est arbitraire, mais encore parce qu'elle est en contradiction flagrante avec plusieurs faits de l'histoire évangélique. Ainsi, Marc III, lorsque les frères de Jésus viennent pour le saisir et le ramener dans leur demeure, et que Jésus oppose ses apôtres à ses frères, en disant : « *Voici ma mère et mes frères*, » etc. Ainsi surtout, Jean VII, 5: « *Car ses frères non plus ne croyaient pas en lui.* » Toutes les subtilités de Lange et de Hengstenberg pour échapper à la force de ce passage sont inutiles. Cette parole de Jean prouve sans réplique que, six mois avant la mort de Jésus et longtemps après que le cercle apostolique était formé, les frères de Jésus partageaient encore l'incrédulité juive. Comment trois d'entre eux sur quatre eussent-ils été apôtres! Comp. encore, pour la distinction des apôtres et des frères de Jésus, Act. I, 13. 14; I Cor. IX, 5.

III. Résultat.

Nous devons donc distinguer comme trois catégories différentes : 1° les quatre frères de Jésus; 2° ses trois cousins, dont l'un seulement, Jacques, a peut-être été apôtre; 3° les Douze. M. Renan admet une confusion dans la tradition évangélique : les frères de Jesus seraient, selon lui, restés tous des personnages obscurs, tandis que ses cousins seraient devenus célèbres comme apôtres; et les évangélistes auraient attribué par erreur aux frères de Jésus (Matth. XIII et Marc VI) les noms de ses cousins beaucoup plus connus, tandis qu'on aurait plus tard donné aux cousins-apôtres le titre honorifique de *frères de Jésus* (I Cor. IX, 5). Cette prétendue confusion n'existe que dans l'imagination des critiques qui l'imputent aux

évangélistes ; elle est en contradiction avec le fait qu'un seul des cousins de Jésus, tout au plus, a été apôtre. Tous les textes bibliques et patristiques[1] s'expliquent dans notre manière de voir.

Il n'est pas impossible de placer ici certains traits racontés au commencement du séjour en Galilée par les Synoptiques, par exemple la vocation des disciples à la suite de la pêche miraculeuse. Au moment de partir pour Jérusalem, Jésus les appela à le suivre pour toujours. Car il allait commencer solennellement son œuvre ; et, dès ce moment, il pouvait désirer d'être entouré de ceux qu'il avait dessein d'y associer.

Ce v. 12 forme donc la transition de la vie privée de Jésus à son ministère public. Il est encore au milieu de sa famille, au moment même où il franchit le seuil de sa carrière messianique.

Du reste, la narration de l'évangéliste est tellement sommaire que, si l'ensemble de la vie de Jésus n'était supposé connu des lecteurs, ce récit ressemblerait à une énigme.

Nous avons à considérer dans le fait suivant :

1° L'acte du Seigneur : v. 13-16 ;

2° L'effet produit : v. 17-22.

V. 13-16. C'était à Jérusalem, c'était dans le Temple, que devait commencer officiellement le ministère du Messie, et l'acte destiné à l'inaugurer ne devait point être, comme se le figuraient les Juifs, un signe miraculeux, un prodige de puissance, mais, conformément à la vraie nature du règne de Dieu, un prodige de sainteté. « *Voici*, avait dit Malachie, *il vient ; et qui pourra soutenir le jour de sa venue...? Il sera assis comme celui qui affine et qui purifie l'argent ; il nettoiera les fils de Lévi et il les purifiera* » (III, 1-3).

1. Nous ne parlons pas du passage controversé d'Hégésippe (Eus. *H. E.* IV, 22).

Le signal de cette heure décisive était tout naturellement donné à Jésus par la fête de Pâques; car cette fête rassemblait plus qu'aucune autre le peuple de Dieu tout entier dans la ville sainte et dans les parvis du Temple. C'était donc là le prélude de *son heure* (v. 4). Si le peuple fût entré, à ce moment décisif, dans le mouvement qu'il tenta de lui imprimer, cette entrée solennelle du Messie dans son Temple n'eût pas tardé à se transformer en son avénement.

Le Temple avait trois parvis proprement dits : celui des prêtres, dans l'enceinte duquel était l'édifice (ναός); puis, d'occident en orient, celui des hommes et celui des femmes; tout à l'entour de ces parvis avait été ménagé un vaste espace libre, fermé de colonnades des quatre côtés, et qui s'appelait le parvis des païens, parce que c'était la seule partie du lieu sacré (ἱερόν) dans laquelle il fût permis aux prosélytes d'entrer. Dans ce parvis, le plus extérieur et le moins respecté, s'étaient établis peu à peu, avec l'approbation tacite des autorités du Temple, un marché et une Bourse. On vendait là les diverses espèces d'animaux destinés aux sacrifices; on y échangeait l'argent grec ou romain, apporté de la terre étrangère, contre la monnaie sacrée avec laquelle se payait la capitation fixée par Ex. XXX, 13 pour l'entretien du Temple, l'hémisicle ou double drachme (1 fr. 50 c.).

Jusqu'à ce jour, Jésus ne s'était pas élevé contre cet abus. Il n'était entré dans le Temple que comme simple Juif; en cette qualité, il n'avait pas à juger la conduite des autorités, encore moins à se substituer à elles. Maintenant, c'était comme Fils de celui à qui ce Temple était consacré, comme héritier et propriétaire, qu'il entrait dans ce lieu saint. Il y apportait avec lui non-seulement de nouveaux droits, mais de nouveaux devoirs. Se taire et ne point agir, en face des profanations dont la religion était le prétexte et dont s'in-

dignaient sa conscience de Juif et son cœur de Fils, c'eût été renoncer dès le début à sa position de Messie. La parole de Malachie que nous avons citée, lui indiquait la marche à suivre. Jésus mesure complètement la portée de cet acte; c'est un appel à la conscience d'Israël, une mise en demeure pour la nation et pour ses chefs. Si cet appel est entendu, ce jugement symbolique se transformera en une purification réelle. Après les profanations du culte, disparaîtront tous les désordres dans la vie, et cette réforme de la théocratie sera l'inauguration du règne messianique. Si, au contraire, le peuple reste sourd et laisse Jésus agir seul, Jésus comprend les conséquences de cette conduite : la théocratie est perdue, et dans sa ruine sont impliqués le rejet et la mort du Messie lui-même. Les v. 19-21 montrent que Jésus se rendait un compte parfaitement distinct de la gravité de ce moment.

L'expulsion des marchands avait donc un but plus élevé que la purification extérieure du sanctuaire. Voilà pourquoi Jésus n'était point appelé à la renouveler dans les fêtes subséquentes. Quant au pouvoir en vertu duquel Jésus a agi en cette occasion, on en a souvent appelé au *droit des Zélotes*, dont l'acte de Phinée (Nomb. XXV; Ps. CVI, 30) était resté le type. Aux yeux et dans la conscience du peuple, l'acte de Jésus se justifiait en effet à ce point de vue; mais, quant à Jésus lui-même, ce n'est pas en zélé théocrate, c'est en Messie, c'est en Fils qu'il agit ici (la maison de *mon Père* v. 16).

V. 13. « **Et**[1] **la Pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusalem.** » — Le complém. τῶν Ἰουδαίων, *des Juifs*, vient de ce que Jean écrit pour des lecteurs païens, avec lesquels il s'identifie lui-même dans la communion chrétienne.

---

1. ℵ seul lit δε au lieu de και.

V. 14. « Et il trouva dans le Temple ceux qui vendaient des bœufs et des brebis et des pigeons[1] et les changeurs qui étaient assis. » — L'article devant πωλοῦντας et κερματιστάς qu'omettent à tort Osterwald et d'autres traducteurs, fait ressortir ce métier-là comme une profession connue : ce sont les vendeurs et changeurs habitués et en quelque sorte patentés. Les trois espèces d'animaux indiquées étaient les plus habituellement employées aux sacrifices. — Κερματιστάς, *changeurs*, de κέρμα, *pièce de monnaie*.

V. 15. « Et ayant fait[2] un petit fouet de cordes, il les chassa tous du Temple, aussi bien que les brebis et les bœufs; et il répandit la monnaie[3] des changeurs, et renversa[4] leurs tables. » — Ce fouet n'était pas un instrument, mais un emblème. C'était le signe de l'autorité et du jugement. S'il se fût agi d'une action à exercer physiquement, le moyen eût été disproportionné au but, et l'effet le serait encore plus à la cause. L'emploi matériel du fouet n'est point nécessairement renfermé dans le terme ἐξέβαλεν, *il chassa*. Le simple geste suffit sans doute. — Πάντας, *tous*, est rapporté par plusieurs à πρόβατα, *brebis*, et βόας, *bœufs* (le masc. πάντας à cause de βόας); mais il est évidemment plus naturel de rapporter πάντας à τοὺς πωλοῦντας, *les vendeurs*, qui précède, et de faire des mots suivants une simple apposition : « Il les chassa tous, *avec leurs brebis et leurs bœufs*. » L'intention de ce τε καί, *aussi bien que*, qui grammaticalement n'est pas tout à fait correct, est d'exprimer

1. ℵ seul lit τους πωλ. και τα προβ. και βοας και περιστερας.

2. ℵ seul lit εποιησεν.

3. B L X Or. lisent τα κερματα, au lieu de το κερμα qui se trouve dans tous les autres Mss.

4. Au lieu d'ανεστρεψεν dans le T. R., B X lisent ανετρεψεν, et ℵ avec quelques Mnn. κατεστρεψεν.

l'espèce de fracas avec lequel hommes et animaux détalèrent à son ordre et au geste qui l'accompagna. — *Il répandit*, de sa propre main. — Κολλυβιστής, *changeur*, de κόλλυβος, *nummus minutus*.

V. 16. « **Et il dit à ceux qui vendaient les pigeons : Otez tout cela d'ici; ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché.** » — Jésus se borne, à l'égard des vendeurs de pigeons, à la parole. Il ne peut pas chasser les pigeons, comme on chasse des bœufs ou des brebis; et il ne veut pas renverser les cages, comme il a renversé les tables des changeurs. On voit qu'il est parfaitement maître de lui. Il n'a donc point frappé les marchands de bœufs et de brebis; sinon, pourquoi eût-il ménagé les vendeurs de pigeons? — L'ordre « *ôtez* » s'adresse à ces derniers seuls; les mots suivants « *ne faites pas....* » à tous les trafiquants. — Le complém. « *de mon Père* » renferme l'explication de l'acte de Jésus. C'est un fils qui venge l'honneur de son père et de la maison paternelle. Quand il était dans le Temple à l'âge de douze ans, c'était déjà le même cœur; mais aujourd'hui, il est soutenu par la conscience de sa dignité de Fils et de son devoir de Messie. Alors, ce n'était qu'une étincelle; aujourd'hui, c'est une flamme.

La réussite immédiate de l'acte disciplinaire opéré par Jésus s'explique par la majesté imposante de son apparition, par l'ascendant irrésistible que lui donnait la conscience de la force surnaturelle qu'il pouvait déployer au besoin, par le sentiment de sa souveraineté en ce lieu, tel qu'il se trahit dans ce mot « *mon Père*, » enfin par la mauvaise conscience de ceux qui étaient l'objet de ce jugement et par l'adhésion involontaire que la conduite de Jésus leur arrachait.

L'effet produit est décrit dans les v. 17-22. Nous rencontrons ici un fait qui se reproduira, dans le quatrième évan-

gile, à chacune des manifestations de la gloire du Seigneur : l'effet produit est double, selon la prédisposition morale des témoins; les croyants trouvent dans l'acte de Jésus un aliment pour leur foi, tandis que ce même acte devient un sujet de scandale pour ceux que leur tendance morale remplit d'antipathie pour le Seigneur.

V. 17. « **Ses disciples se rappelèrent**[1] **qu'il est écrit : Le zèle de ta maison me dévore**[2]. » — Cette réminiscence eut sans doute lieu immédiatement ; cela ressort de la comparaison avec le v. 22, où le contraire est expressément indiqué. — Le Ps. LXIX, dont le v. 10 se représente en ce moment au souvenir des disciples, n'est qu'indirectement messianique, c'est-à-dire que le sujet immédiatement contemplé par le psalmiste n'est pas la personne du Messie (comp. v. 6 : « *Tu connais ma folie, et mes fautes ne te sont point cachées* »), mais l'idéal du juste théocratique, dont la réalisation la plus parfaite se trouve dans le Messie. — L'unanimité des Mjj. décide en faveur de la leçon καταφάγεται. Φάγομαι, *manger*, est un futur hellénistique employé aussi dans le sens de présent. Plusieurs ont rapporté cette expression aux souffrances de Jésus dans le cours de son ministère, ou même à son supplice final. Cette pensée est entièrement étrangère aux préoccupations actuelles des disciples. Ils ne pouvaient penser en ce moment-là qu'à la puissance consumante du zèle de Jésus, à cette consécration intérieure qui faisait de lui sous leurs yeux un vivant holocauste. C'est également le sens dominant de ces mots dans le Psaume.

Tandis que les disciples se souviennent, et que, par ce souvenir, leur foi se confirme, les Juifs raisonnent et ob-

---

1. ℵ B L X Cop. Or. omettent après εμνησθησαν le δε que présentent les autres autorités.

2. Le T. R. lit κατεφαγε avec plusieurs Mnn. It. Vg., tandis que καταφαγεται se trouve dans tous les Mjj. et autres Vss.

jectent. Au lieu de se livrer à l'impression produite dans leur conscience par la manifestation saintement héroïque dont ils viennent d'être les témoins, ils réclament le signe qui, d'après leur statut traditionnel, doit la légitimer; comme si un pareil acte ne renfermait pas en lui-même sa propre légitimation!

V. 18. **«Les Juifs répondirent donc et lui dirent : Quel signe nous montres-tu, pour agir de la sorte?»** — La particule οὖν, *donc*, renoue le v. 18 au v. 16 après l'interruption du v. 17. La demande des Juifs est la conséquence de la conduite de Jésus. — L'expression «*les Juifs*» désigne sans doute ici les autorités chargées de la police du Temple, mais avec la nuance d'hostilité qui s'attache ordinairement à ce terme dans notre évangile (voir I, 19). Riggenbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 382) observe que «c'est bien la méthode du pharisaïsme de demander un σημεῖον extérieur pour légitimer un acte qui se recommande par soi-même à la conscience, parce que, une fois sur cette voie, on peut chicaner sur la nature et la valeur du signe, progresser incessamment d'exigence en exigence, et demander enfin, après une multiplication des pains : «*Quel signe fais-tu donc?*»

Ἀποκρίνεσθαι ne signifie pas plus ici qu'ailleurs *prendre la parole* (Osterwald, Rilliet, Arnaud). Ce mot renferme toujours l'idée de *réplique;* seulement, la réponse s'adresse parfois au sentiment ou à la conduite de l'interlocuteur. Ici, la question des Juifs est bien une réponse à l'acte de Jésus. Jésus venait d'adresser un appel au sentiment théocratique et national. L'attitude d'Israël, en face de cette solennelle provocation, devait décider de sa déchéance morale ou de sa capacité de relèvement. La réponse fut significative. Le v. 19 nous montrera que Jésus en saisit parfaitement le sens. — Ὅτι est bien expliqué par Meyer : εἰς ἐκεῖνο ὅτι.

V. 19 : « **Jésus répondit et leur dit : Détruisez ce Temple-ci, et en trois jours je le relèverai.** » — Cette réponse de Jésus est soudaine comme un éclair. Elle jaillit d'une incommensurable profondeur et illumine des domaines alors complètement inexplorés pour toute autre conscience que la sienne. Les mots : « *Détruisez ce Temple*, » caractérisent la conduite des Juifs dans sa signification la plus intime, et la parole suivante : « *Dans trois jours je le relèverai*, » dévoile l'œuvre que Jésus prépare, dans toute sa grandeur.

Voici la principale difficulté que présente l'interprétation de cette parole : d'un côté, la liaison à ce qui précède force de rapporter les mots « *ce Temple-ci* » au Temple proprement dit, à celui que Jésus venait de purifier ; de l'autre, l'interprétation de l'évangéliste (v. 21) semble exclure ce rapport et forcer de donner à ces mots un sens complètement étranger au contexte en les appliquant au corps de Jésus. Plusieurs, tels que Lücke, ne savent résoudre ce problème qu'en reconnaissant un conflit entre l'explication de l'apôtre et l'exégèse scientifique et en admettant un progrès de la seconde sur la première. M. Reuss exprime la même pensée : « Tout le monde sait que l'apôtre donne à ce mot fameux une interprétation allégorique très-conforme sans doute aux sentiments des disciples après la résurrection du Seigneur, mais étrangère au fait à l'occasion duquel il avait été prononcé » (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 321). Baur donne une sévère leçon à Lücke pour son irrévérence envers l'exégèse apostolique et se déclare en faveur de l'interprétation de l'évangéliste. Mais par quelle raison ? Cette parole étant en partie inventée par l'historien et en partie tirée par lui de l'accusation des faux témoins, nul mieux que l'auteur ne pouvait savoir le sens, non de ce que Jésus avait dit, mais de ce qu'il lui avait fait dire.

La vérité historique de cette parole de Jésus est pleine-

ment garantie : 1° Par son originalité même. 2° Par la déclaration des faux témoins (Matth. XXVI, 61 ; Marc XIV, 57. 58). Cette déclaration est d'autant plus remarquable que la tradition synoptique avait perdu le souvenir de la circonstance dans laquelle cette parole avait été prononcée ; néanmoins le mot lui-même était resté profondément gravé, non-seulement dans le souvenir des disciples, mais aussi dans celui des Juifs. Jean, qui complète à tant d'égards le récit des premiers temps du ministère de Jésus, nous rend l'éminent service de replacer cette parole dans sa situation historique. 3° Par Act. VI, 14, où les accusateurs d'Étienne disent : « *Nous l'avons entendu dire que Jésus de Nazareth détruira ce lieu-ci et changera les coutumes que Moïse nous a données.* » M. Reuss n'a donc pas tort d'appeler cette parole « un mot fameux. » Il l'a été dès l'origine. — Quel en est le sens précis ?

La première proposition, relative aux Juifs, ne peut renfermer une invitation à détruire le Temple directement, même dans un sens hypothétique : « Si vous détruisiez » (de Wette). Cette supposition serait absurde ; quel Israélite aurait porté la main sur l'édifice sacré ? Le sens doit donc être celui-ci : « Amenez indirectement, par votre conduite, la destruction de la théocratie et, par là, celle du Temple. » Comme résidence de Jéhovah et centre de la vie religieuse israélite, le Temple pouvait à bon droit être identifié avec la théocratie. Si la théocratie venait à périr par la faute des Juifs, c'est dans la destruction du Temple que devait se consommer sa ruine.

Mais par quel acte Israël pouvait-il provoquer un tel châtiment ? L'interprétation moderne, « l'exégèse scientifique, » comme dit Lücke, répond : Par des profanations réitérées et croissantes telles que celle contre laquelle venait de s'élever Jésus. Cette réponse est insuffisante. Des péchés

aussi vaguement définis ne pouvaient être la cause d'une telle catastrophe. D'ailleurs, l'Ancien Testament assigne une cause positive à la ruine du peuple d'Israël et de son Temple : c'est le rejet et le meurtre du Messie. Zacharie (ch. XI), décrivant la ruine nationale sous l'image d'un incendie qui dévore tous les arbres de la Terre-Sainte, depuis le Liban jusqu'à l'embouchure du Jourdain (v. 1-3), en indique clairement la cause (v. 4-14) : l'insuccès de la suprême tentative faite par l'Éternel pour sauver, par l'envoi du Messie, Israël, ce troupeau déjà destiné à la boucherie. Daniel (ch. IX) s'exprime encore plus clairement : « *Le Christ sera retranché.....*, *et le peuple d'un prince qui viendra, détruira la ville et le sanctuaire.* » Matth. XXIV, 15-16 ne permet pas de douter de l'application que faisait Jésus de cette prophétie aux circonstances de son temps. Détruire le Temple et tuer le Messie n'était donc, aux yeux de Jésus, qu'un seul et même acte. Et cette intuition profonde ne reposait pas seulement sur la prophétie; elle résultait de la nature des choses. L'apparition du Messie est le but essentiel de l'institution théocratique; Israël, sa loi, son culte, n'existent qu'en vue de lui et, par conséquent, qu'en lui. Le Messie retranché, Israël n'est plus; le peuple, le sacerdoce, le Temple, tout cela peut bien exister encore momentanément; mais ce n'est plus que l'existence du *cadavre sur lequel vont s'assembler les aigles* du jugement divin (Matth. XXIV, 28). Cela est si vrai qu'au moment où Jésus expire, le voile du Temple se déchire; il n'y a plus de Lieu très-saint, partant plus de Lieu saint, plus de parvis, plus de sacrifices, plus de sacerdoce; le Temple n'existe plus comme Temple.

C'est donc bien au Temple de Jérusalem que Jésus pensait en disant : « *Détruisez ce Temple-ci.* » Mais il savait que ce serait *sur sa personne* que tomberait le coup fatal par lequel les Juifs eux-mêmes détruiraient ce sanctuaire. —

L'impér. λύσατε n'est donc point simplement concessif : « S'il arrive que vous détruisiez. » Il est du même genre que cet autre impératif adressé au vrai représentant du peuple juif : « *Fais aussitôt ce que tu as à faire* » (XIII, 27). Une fois que le fruit de la perversité, collective ou individuelle, a mûri, il *doit* tomber.

Voici donc le sens de la première proposition : « Détruisez votre Temple, en me tuant, moi, le Messie. » Que veut dire Jésus dans la seconde ? Le mode de relèvement doit correspondre au mode de destruction. Si donc c'est dans la personne du Messie que le Temple doit être abattu, c'est dans sa personne aussi qu'il doit être relevé. Le choix du terme ἐγερῶ (proprement : *je réveillerai*), suffirait pour indiquer la pensée du Seigneur. Les mots : « *En trois jours,* » la révèlent également. Dans un passage poétique, comme celui d'Os. VI, 2, on peut sans doute donner à cette expression un sens symbolique : « En peu de temps. » Mais cette interprétation est impossible dans un contexte historique comme celui-ci : Jésus fait allusion à sa résurrection.

Le Temple était la résidence de Jéhovah en Israël, le rendez-vous de Dieu et du peuple, mais d'une manière typique. Jésus sait qu'il est la réalité de ce que le Temple n'est qu'en figure, que son corps est la vivante résidence de Dieu au sein de l'humanité. C'est dans ce sens qu'il disait un jour (Matth. XII, 6) : « *Il y a ici plus que le Temple.* » Cette idée est celle que Jean a exprimée lui-même I, 14 par le mot ἐσκήνωσεν. C'est celle que saint Paul formule quand il dit de Christ glorifié (Col. II, 9) : « *Toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui.* » Jésus, contemplant ressuscité ce corps que les Juifs vont tuer, peut donc bien le désigner comme le Temple relevé, puisque ce corps glorifié réalisera parfaitement l'idée dont le Temple de Jérusalem n'était que la représentation.

Le mot de Jésus peut donc se paraphraser ainsi : « Détruisez le Temple en me tuant ; en trois jours je le relèverai, dans sa véritable essence, en me ressuscitant. »

Comment cette parole, ainsi comprise, répond-elle aux exigences de la situation ? On demande à Jésus un signe de sa compétence, un miracle de pure démonstration. Nous savons par les Synoptiques que cette demande lui a été adressée plus d'une fois ; il l'a toujours repoussée par des raisons qui se comprennent facilement. C'est ce qu'il fait aussi indirectement par cette parole. Cependant il désirait au moins accorder ce qu'il pouvait concéder sans empiéter sur la souveraineté de Dieu. Or il était un miracle, un seul, qu'il pouvait prévoir avec certitude, parce qu'il appartenait au plan de Dieu pour le salut de l'humanité, et promettre sans se condamner au rôle de thaumaturge : c'était sa résurrection. C'est à ce signe qu'il en appelle ici, exactement comme il le fait dans les Synoptiques (Matth. XII, 38-40 ; XVI, 4). C'est encore là un exemple de l'analogie profonde qui se dévoile toujours plus, à mesure que l'on étudie davantage ces livres, entre le Jésus de Jean et celui des premiers évangiles, à côté de la différence de forme. Jésus annonce qu'il prouvera son droit par sa puissance bienfaisante et réparatrice. Il se montrera toujours et toujours le plus fort. A mesure que leurs profanations iront croissant jusqu'à attenter enfin à la personne même du Messie, sa puissance se manifestera avec plus d'éclat, jusqu'à relever en trois jours ce Temple, le seul parfaitement digne de ce nom. Cette interprétation, qui se confond avec celle de l'apôtre v. 21, répond pleinement aux besoins du contexte.

Voici celle à laquelle est parvenue l'exégèse moderne, en suivant, comme dit Lücke, les lois de l'art philologique. Elle est exprimée au mieux par Ewald (*Gesch. Christi*, p. 230) : « Toute votre religion, reposant sur ce Temple, est gâtée

et pervertie ; mais il est déjà là, celui qui, quand elle aura péri, comme elle le mérite, la restaurera facilement sous une forme plus glorieuse et opérera ainsi, non pas un de ces miracles communs que vous demandez, mais le plus grand des miracles. » Dans cette explication, le temple abattu, c'est le judaïsme ; le temple relevé, c'est l'Église ; et l'acte de relèvement serait la Pentecôte, bien plutôt que la Résurrection. Nous ne dirons pas que ce sens soit absolument faux ; il ne l'est qu'autant qu'on le donne pour l'expression de la pensée propre de Jésus. Mais 1° Il est impossible d'interpréter naturellement à ce point de vue les mots : « *En trois jours.* » Ni Os. VI, 2 ni Luc XIII, 32 ne peuvent justifier le sens figuré et proverbial que l'on essaie de donner à cette expression dans notre passage. D'ailleurs, pris dans un sens aussi vague, ces mots n'exprimeraient qu'une idée tout à fait secondaire ; et la pensée essentielle serait celle du verbe ἐγερῶ, tandis que l'ordre des mots dans la phrase prouve que c'est sur cette idée : « *En trois jours,* » que repose l'accent. 2° La transformation de l'économie juive n'est point un signe messianique, un σημεῖον ; c'est l'œuvre même du Messie. Il faut donc certainement partir de l'interprétation apostolique ; après cela il suffit d'en prolonger les lignes pour retrouver celle des modernes.

On objecte que les Juifs n'auraient pu comprendre une réponse aussi mystérieuse. Assurément ils n'ont vu, dans le Temple dont parlait Jésus, que l'édifice matériel, et se sont figuré sans doute le signe promis comme l'apparition magique d'un Temple nouveau et surnaturel. Mais nous verrons continuellement que, vis-à-vis des gens mal intentionnés, la méthode de Jésus est de jeter une énigme et de ne révéler la vérité qu'en la voilant sous un divin paradoxe, qui ne peut être compris qu'en changeant de cœur. C'est

là un secret de la plus profonde pédagogie. Mais, si énigmatique que dût être, aux yeux des Juifs, le mot de Jésus, deux convictions devaient se former dans leur cœur : celle de leur propre inimitié contre le Temple : « *Abattez*, » — et celle de la toute-puissance réparatrice de Jésus : « *Je relèverai.* » N'était-ce pas assez pour une première rencontre?

On objecte encore que Jésus ne pouvait pas connaître si longtemps à l'avance sa mort et sa résurrection. Mais, dans un domaine aussi mystérieux que celui de la connaissance de Jésus, il n'est pas prudent de dire : « Il n'a pas pu prévoir; donc il n'a pas prédit. » Il est plus sûr de dire : « Il a prédit; donc il a prévu. » Immédiatement après, dans l'entretien avec Nicodème, nous trouvons la prophétie de sa mort (III, 14), qui renferme implicitement la certitude de sa résurrection.

On objecte enfin que, d'après l'Écriture, ce n'est pas Jésus qui se ressuscite lui-même. Mais la réceptivité de Jésus, dans l'acte de sa résurrection, n'est pas de la passivité. Il dit lui-même X, 17. 18 : « *Je donne ma vie pour la reprendre . . . ; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre.* »

M. Renan n'a vu dans cette parole si originale et si profonde qu'une boutade : « Un jour, dit-il, sa mauvaise humeur contre le Temple lui arracha un mot imprudent. » Il ajoute : « On ne sait pas bien quel sens Jésus attachait à ce mot, où ses disciples cherchèrent des allégories forcées » (*Vie de Jésus*, p. 354). Là où M. Renan voit une preuve de la mauvaise humeur de Jésus contre le Temple, les témoins immédiats en trouvèrent une du zèle pour la maison de Dieu, qui dévorait leur Maître. Qui, de M. Renan ou des disciples, doit être le mieux renseigné sur ce point? — Quant à l'explication donnée par saint Jean (v. 21), nous espérons que tout lecteur sérieux y verra autre chose qu'une « allégorie forcée. »

Ce dont on aurait peut-être le droit de s'étonner, plus que de toutes les difficultés dont nous venons de nous occuper, c'est l'importance décisive que Jésus attribue dans sa réponse à la demande, en apparence assez innocente, des Juifs réclamant un signe extérieur de la compétence de Jésus. Comment Jésus découvre-t-il dans cette simple question : « *Quel signe nous montres-tu?* » le prélude de la catastrophe qui mettra fin à sa vie? Nous avons déjà vu II, 4 avec quelle profondeur Jésus saisissait les paroles qui lui étaient adressées. Les Synoptiques nous présentent un fait parfaitement analogue à celui qui nous occupe. Luc IV, 22 il suffit à Jésus de cette réflexion que font entre eux les habitants de Nazareth : « *Celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph?* » après l'avoir entendu prêcher, pour leur annoncer son rejet non-seulement de leur part (v. 23), mais de la part du peuple tout entier (v. 24-27). Dans une impression fugitive, l'œil de Jésus discernait le principe de la décision finale. De la parole humaine, son oreille délicate saisissait non-seulement le son, mais le timbre. Encore par ce trait caractéristique, nous constatons dans le Jésus des Synoptiques et dans celui de Jean un seul et même Jésus.

V. 20. « **Les Juifs dirent donc : On a mis quarante-six ans à construire ce Temple, et toi, en trois jours tu le relèveras?** » — En face de la réponse mystérieuse de Jésus, on voit l'antipathie des uns tourner à la raillerie, tandis que la sympathie des autres se recueille et médite. La réponse des Juifs n'est pas exempte d'ironie. Ils tordent plus ou moins volontairement la parole de celui que déjà ils rejettent du fond du cœur. — La restauration du Temple par Hérode avait commencé la 18e année de son règne d'après Josèphe (*Antiquités*, XV, 11, 1). Dans la *Guerre des Juifs*, le même historien indique par erreur la 15e. La 1re année du règne de ce prince fut celle du 1er nisan 717 au 1er ni-

san 718; la 18e fut par conséquent l'année comprise entre les 1ers nisan 734 et 735 : 46 ans s'étaient écoulés jusqu'à l'événement ici rapporté. Il avait donc lieu en l'an 781 de Rome, 28 de notre ère. La construction ne fut terminée que beaucoup plus tard, sous Hérode-Agrippa II, en l'an 64 après J.-C. — On peut tirer de ce passage une donnée importante pour déterminer approximativement l'année de la naissance de Jésus. Jésus avait environ 30 ans, comme le dit saint Luc (III, 23), lors de son baptême; il résulterait de la date précédente qu'il est né environ l'an 750 ou 751 de Rome, c'est-à-dire 3 ans avant l'ère vulgaire, ce qui concorde parfaitement avec plusieurs autres critères.

V. 21. **« Mais lui parlait du temple de son corps. »** — Par ἐκεῖνος, *ille verò*, Jean oppose fortement la vraie pensée de son Maître, dont lui seul, Jésus, avait alors le secret, à l'interprétation des Juifs et à l'inintelligence des apôtres à ce moment-là.

V. 22. **« Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se rappelèrent qu'il avait dit cela[1], et ils crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite. »** — Chez les cœurs dociles, la lumière se fit, quoique un peu tard. Le fait expliqua la parole, comme à son tour la parole contribua à dévoiler le sens profond du fait. — On est étonné de rencontrer ici le complém. τῇ γραφῇ, *à l'Écriture :* car l'Écriture n'avait point été citée par Jésus. Mais l'évangéliste veut faire entendre que le premier point sur lequel tomba la lumière, dans le cœur des apôtres, après la Résurrection, ce furent les prophéties de l'Ancien Testament qui annonçaient cet événement (Ps. XVI; És. LIII; Os. VI; le prophète Jonas), et que ce fut par cet intermédiaire qu'ils furent conduits à l'intelligence de la parole de

1. T. R. ajoute à tort αὐτοις avec K et quelques Mnn.

Jésus qu'il vient de raconter et qui était tirée elle-même des entrailles de l'Ancien Testament. Lorsque ce livre divin se présenta accompli aux regards des disciples, alors enfin cette parole de Jésus leur fut aussi dévoilée dans son vrai sens. Ce petit trait est évidemment tiré de la biographie intime de l'apôtre lui-même. Des remarques, telles que celles-ci, par lesquelles l'auteur fait ressortir la différence entre le moment où Jésus prononça une parole et celui où les disciples la comprirent (comp. IV, 32-33; VII, 39; XI, 12; XII, 16. 33; XIII, 28, etc.), impriment aux discours de Jésus le sceau de l'objectivité et de la réalité historique. Mais que l'on se représente, selon l'hypothèse de Baur, le pseudo-Jean du deuxième siècle imaginant de son chef cette inintelligence des apôtres au profit du tableau idéal qu'il avait résolu de tracer! On arrive ici à l'une de ces impossibilités qui heurtent non-seulement les données de la conscience morale, mais même celles du bon sens.

Les Synoptiques racontent un acte de Jésus tout semblable à celui-ci; mais ils le placent à la fin du ministère de Jésus-Christ : Matthieu (XXI) et Luc (XIX), au jour des Rameaux; Marc (XI, 12-15), plus exactement, au lendemain de ce jour. On pourrait penser que ces trois évangélistes, ayant omis toute la première année du ministère de Jésus, ont été obligés par là, quoique à leur insu, de déplacer le fait qui vient de nous occuper, et de le transporter au seul séjour à Jérusalem dont ils aient retracé le récit. C'est l'opinion de Lücke, de Wette, Ewald, etc. Mais ce qui donne au fait matériel son vrai sens et son caractère, ne sont-ce pas les paroles dont Jésus l'accompagne? Or ces paroles qui constituent l'âme du récit, sont absolument différentes chez les Synoptiques et chez Jean, tellement qu'il serait impossible de les réunir en un discours suivi. Dans les Synoptiques, Jésus revendique, au nom d'És. LVI, 7 : « *Ma maison sera*

appelée une maison de prière pour tous les peuples. » le droit sacré des païens à la place qui, dès l'origine, leur avait été réservée dans le Temple (1 Rois VIII, 41-43). Chez Jean, il n'y a pas trace de cette intention; Jésus n'a en vue que les Juifs et ses rapports avec eux. Cette différence profonde accuse deux événements distincts. — Si l'abus réprimé par Jésus existait réellement, du moment où il se présentait, comme Messie et comme Fils de Dieu, dans le Temple, il ne pouvait le tolérer; et c'est ainsi que se justifie de soi-même le récit de Jean. Mais, comme nous le verrons, après cette tentative infructueuse, Jésus renonça à l'attitude royale et messianique et se borna, toujours davantage, à la simple activité d'un prophète. Il ne reprit son rôle de Roi-Messie qu'au jour des Rameaux. Serait-il étonnant qu'à ce moment où il renouait avec son début, il ait signalé ce second avénement par un acte semblable à celui qui avait marqué le premier? La première fois, Jean venait de lui rendre témoignage: l'acte de Jésus était un appel; la seconde, il venait de pleurer sur Jérusalem : cet acte avait le caractère d'une protestation. Ainsi se justifie non moins naturellement le récit des Synoptiques. Et le contraste dans la situation et dans la signification de l'acte explique celui que nous observons dans le sentiment et dans les paroles de Jésus. Là, voyant son appel repoussé, il pense à sa mort; ici, contemplant la déchéance d'Israël consommée, il proclame le droit théocratique des païens qui vont être bientôt substitués aux Juifs.

II.

Jésus à Jérusalem : II, 23-III, 21.

Jésus, n'ayant pas été accueilli dans le Temple, ne force point les choses. L'emploi de la violence, fût-ce même par

les moyens divins, ne l'eût mené qu'à la carrière d'un Mahomet. En présence de la froide réserve qu'il rencontre, et qui se transformera bientôt en incrédulité positive, il fait retraite; et ce mouvement rétrograde va caractériser pour un temps la marche de son œuvre. Le palais s'est fermé pour lui; la capitale lui reste ouverte. C'est là qu'il agit, mais non plus dans la plénitude de cette souveraineté messianique avec laquelle il s'était présenté dans le Temple. Il se borne aux moyens d'action d'un simple prophète, à l'enseignement et aux miracles. Telle est l'admirable élasticité de l'œuvre divine au milieu du monde : elle n'avance qu'autant que la foi le lui permet et l'y invite ; elle cède à la résistance, se retire jusque dans son dernier retranchement; puis, arrivée là, elle reprend tout à coup l'offensive, engage la lutte et succombe extérieurement, pour vaincre spirituellement.

Les v. 23-25 forment une espèce d'introduction. C'est un tableau général de l'activité du Seigneur à Jérusalem, après sa tentative dans le Temple. Le morceau qui suit III, 1-21 est destiné à donner un échantillon de l'enseignement de Jésus et de son témoignage messianique, dans ces premiers temps, auprès de ceux qu'il trouvait disposés à la foi.

1. II, 23-25.

V. 23. «**Comme il était à Jérusalem, à la Pâque, à la fête**[1], **un grand nombre crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait.**» — La première proposition du verset renferme trois déterminations qui se rapportent toutes au but que nous venons d'indiquer. La première est celle du *lieu : à Jérusalem*, en opposition au Temple (v. 14). La seconde est celle du *temps : à la Pâque;* pendant la semaine

1. B seul omet le troisième ἐν.

de Pâques, en opposition aux jours qui précédaient la fête proprement dite. Les pèlerins montaient à Jérusalem avant la fête pour se purifier (XI, 55), et le 13 nisan, veille de la fête, on complétait cette purification en ôtant le levain de toutes les maisons. Ce jour où chaque Israélite purifiait sa demeure, peut bien avoir été celui où Jésus purifia celle de son Père. La troisième détermination est celle du *mode : à la fête*. Par là Jean veut faire ressortir que Jésus donna à sa première démonstration messianique en Israël la plus grande publicité possible. Il choisit pour cela, non un moment où Jérusalem était réduite à ses propres habitants, mais l'époque où cette ville était le théâtre du plus grand rassemblement du peuple. — L'expression πολλοί, *un grand nombre*, se rattache ainsi très-directement à cette troisième détermination. Ces nombreux croyants étaient sans doute pour la plupart des non-Judéens, particulièrement des Galiléens (IV, 45). Il y a un douloureux constraste entre ce πολλοί, qui ne désigne que des individus, et la nation en masse (*les Juifs*, v. 18), qui vient par le fait de repousser l'appel de son roi. Cette opposition rappelle celle des οἱ ἴδιοι et des ὅσοι I, 11. 12. Ce qui était plus douloureux encore pour Jésus, c'est que cette foi elle-même, chez plusieurs, n'était pas de la foi; elle n'avait pour objet que son titre (*en son nom*) de Christ, ou bien même encore, comme le croit Luthardt, celui de Fils de Dieu. Mais ces deux titres qui expriment certainement une réalité divine, n'étaient, pour ces gens-là, qu'une étiquette, une dénomination extérieure. On le voit bien par le fondement sur lequel reposait leur foi : les miracles. — Il y a un rapport étroit entre les mots «*crurent*» et «*voyant.*» La relation entre cet aoriste et ce participe présent caractérise la foi de ces gens comme n'ayant guère plus duré que la vue elle-même. C'est qu'elle n'avait rien d'intime, de moral; elle résultait uniquement

de l'impression d'étonnement produite sur eux par les miracles. Les *signes* peuvent fortifier et développer la vraie foi, là où elle est déjà formée, en lui dévoilant d'une manière plus complète la richesse de son objet; ils peuvent même occasionner la foi; mais ils sont impuissants à la produire. La foi, dans son essence, est un acte moral, qui s'adresse à l'être moral de Jésus. Celui qui n'a pas l'organe interne pour discerner dans les miracles la révélation de l'être intime du Seigneur, ne parviendra jamais à une foi digne de ce nom. — Les derniers mots : « *Qu'il faisait,* » dépeignent bien la nature de cette foi : c'était l'opération matérielle qui les frappait. — Ces miracles furent sans doute nombreux. Jean n'en raconte pas un seul; tant son but différait de celui des Synoptiques. Il se proposait, on le voit bien, non de raconter tous les faits qu'il connaissait, mais de décrire les formes principales de la révélation de Jésus et les attitudes diverses qu'avait provoquées cette révélation.

V. 24 et 25. « **Mais Jésus lui-même ne se confiait point en eux, parce qu'il les connaissait tous, 25 et parce qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage de l'homme; car il connaissait de lui-même ce qui était dans l'homme.** » — Jésus n'est pas plus ébloui par ce succès apparent qu'il n'avait été découragé par le revers qu'il venait d'essuyer dans le Temple. Le fondement sur lequel repose cette foi n'offre à son regard perçant qu'une garantie insuffisante. Il y a une espèce de jeu de mots dans l'emploi du terme ἐπίστευεν, *il se confiait*, rapproché du mot ἐπίστευσαν, *ils crurent*, v. 23. Eux ne voyaient que l'extérieur, les miracles; lui, en échange (αὐτὸς δέ), ne s'arrêtait pas aux apparences. Pénétrant dans leur intérieur, il y découvrait, sous la croyance, le manque de foi; il n'avait pas *foi à leur foi*. En conséquence, il ne les traitait pas non plus comme croyants.

En quoi consistait cette attitude de défiance? Il est difficile de le préciser. Probablement, il s'agit moins, dans la pensée de Jean, d'actes positifs que d'une certaine réserve que gardait Jésus dans ses communications avec eux. Il fallait le coup d'œil d'un fin observateur, tel que l'auteur du quatrième évangile, pour saisir ce trait délicat. — L'évangéliste relève assez souvent la science supérieure de Jésus. Il y avait, dans ce regard limpide et pénétrant qui, sans effort, lisait dans le fond de tous les cœurs comme dans un livre ouvert, un signe de grandeur morale qui n'avait point échappé au disciple que Jésus aimait, et il se plaît à le faire ressortir. Mais rien dans le texte n'oblige à identifier cette connaissance avec la toute-science divine, ce qui mettrait l'évangéliste en contradiction avec lui-même et avec les Synoptiques (comp. l'explication de I, 14). Ce n'est qu'au jour de l'Ascension que cette connaissance surnaturelle s'est absorbée dans la toute-science divine.

La proposition : « *Et parce que...*, » etc., généralise la donnée du v. 24. Elle signifie que, dans aucun cas, Jésus n'avait besoin de recourir à des informations, pour savoir ce qu'il avait à penser de tel ou tel homme. Cette faculté de discernement était inhérente à sa personne (αὐτὸς γὰρ) et par conséquent permanente (imparf. ἐγίνωσκε). — Ἵνα, *afin que*, n'est pas, comme on le prétend, une simple périphrase de l'infinitif; il ajoute ici à la notion de l'acte celle de but qui est en relation avec χρεία; le besoin *tend à* se satisfaire. — L'art. τοῦ, devant ἀνθρώπου, peut s'expliquer soit dans le sens générique : l'homme en général, soit, ce qui est peut-être plus juste, dans le sens tout à fait individuel : l'homme avec lequel il avait affaire dans chaque cas particulier (Meyer). Peut-être le sens générique pourrait-il être appliqué à l'expression ἐν τῷ ἀνθρώπῳ qui termine le verset. Ainsi s'explique très-bien la particule *car* : il discernait du premier coup

d'œil chaque représentant du type, *parce qu'*il connaissait à fond le type lui-même.

2. III, 1-21.

Sur le fond de cette situation générale se détache, comme un tableau particulier, la scène de l'entretien avec Nicodème. Ce trait est-il cité comme un *exemple* de la disposition des Juifs II, 23 (comp. v. 2), ainsi que le pense Baur, ou comme une *exception* à l'attitude pleine de réserve prise par Jésus v. 24. 25 (Ewald)? Quand Baur représente Nicodème comme un type fictif de cette foi des Juifs qui n'est au fond qu'incrédulité (II, 23), et comme le pendant de la femme samaritaine, type de la foi des païens, il heurte directement contre ces deux faits patents : l'un, que Jésus en agit avec Nicodème tout autrement qu'avec les autres Juifs croyants (II, 24. 25); car il lui découvre les plus profonds secrets du royaume et travaille à transformer sa foi naissante en foi parfaite; l'autre, que Jésus a réussi dans ce travail, comme le montre la suite de l'histoire (ch. VII et XIX), de sorte que l'exemple aurait été fort mal choisi. D'autre part, rien dans le texte n'indique que le fait suivant soit raconté comme exception à la règle II, 24, et la profession de foi de Nicodème (v. 2), qui rappelle ce que Jean a dit de la foi des πολλοί, n'est pas favorable à cette opinion d'Ewald. Lücke envisage l'entretien avec Nicodème comme un exemple du savoir surnaturel de Jésus affirmé par Jean II, 24. 25. Mais cette relation est beaucoup trop spéciale et ne répondrait point à la grandeur de l'entretien qui va suivre. De ces essais infructueux nous concluons qu'il faut chercher la liaison à ce qui précède dans une relation plus profonde; il faut remonter jusqu'à l'idée fondamentale de l'évangile, qui domine surtout dans cette première partie : celle de la révélation de Jésus. Saint Jean choisit cet entretien et le raconte

comme l'exemple le plus mémorable des révélations du Sauveur sur sa personne et sur son œuvre dans ces premiers temps de son ministère. Le rôle de cet entretien dans le quatrième évangile est comparable à celui du Sermon sur la montagne dans le premier; ces deux morceaux ont un caractère inauguratif. — Quant à Nicodème, il est tout ensemble un exemple et une exception : un exemple, puisque les miracles ont été l'occasion de sa foi; et une exception, puisque Jésus le traite de manière à montrer qu'il discerne les racines plus profondes que la foi avait jetées dans sa conscience morale. — Comment saint Jean a-t-il eu connaissance de cet entretien? Jésus ou Nicodème le lui ont-ils raconté? La première alternative a quelque chose d'improbable. Dans la seconde, on se demande si Nicodème comprenait assez bien pour si bien retenir. Jean lui-même n'aurait-il point assisté à l'entrevue? Le v. 11 contient, comme nous le verrons, l'indice de la présence de quelque autre personnage appartenant au bord de Jésus. Du reste, Nicodème était un homme lettré. Peut-être, rentré chez lui, prit-il note des paroles les plus saillantes qu'il venait d'entendre et qu'il ne comprenait point encore; et plus tard, en s'entretenant avec Jean, il put l'aider à reconstruire, dans ses parties essentielles, cet entretien qui est le plus complet de tous les témoignages que Jésus se soit rendus à lui-même.

Mais cette question est subordonnée à une autre : Peut-on se fier au récit de Jean, soit pour l'ensemble, soit pour les détails du morceau? Cet entretien, tel que nous l'avons sous les yeux, n'est-il point une libre composition dans laquelle saint Jean a cru pouvoir réunir les divers éléments de l'enseignement ordinaire de son Maître? Ou, sans pousser les choses aussi loin, ne peut-on pas supposer que la subjectivité de l'auteur a plus ou moins influencé le compte

rendu de l'entretien, surtout vers la fin? C'est ce que nous devrons examiner. Et voici quelle sera notre pierre de touche : Si, jusqu'au bout, se maintient l'application directe des paroles de Jésus à Nicodème le pharisien, nous reconnaîtrons dans cet à propos la preuve de leur authenticité. Si, au contraire, le discours se perd, en avançant, dans de vagues généralités, sans rapport suffisant avec la situation donnée, nous aurons en cela l'indice des infiltrations plus ou moins considérables de la subjectivité de l'auteur.

V. 1. **«Il y avait un homme d'entre les pharisiens, dont le nom était Nicodème, l'un des chefs des Juifs.»** — Le nom de Nicodème, quoique d'origine grecque, n'était pas inusité chez les Juifs (נִקְדִימוֹן). Le Talmud fait mention à plusieurs reprises d'un personnage de ce nom, appelé aussi *Bounaï* (Renan, *Vie de Jésus*, p. 219), et qui est compté au nombre des disciples de Jésus; il doit avoir assisté à la ruine de Jérusalem. Cette circonstance, rapprochée du grand âge de Nicodème, rend peu probable l'identité de ce dernier avec ce personnage. — Le terme ἄνθρωπος rappelle certainement, ainsi que l'a observé Stier, le même mot employé deux fois II, 25. Autrement, il y aurait simplement τις. Jean veut faire entendre que Nicodème était un exemplaire de ce type humain que Jésus connaissait si bien. — L'esprit du particularisme national le plus étroit et le plus exalté avait trouvé son organe dans le parti pharisien. Au point de vue représenté par cette secte, tout Juif possédant les vertus et les qualités légales était apte à entrer immédiatement dans le royaume messianique. Le Messie lui-même n'était qu'un Juif plus parfait et plus puissant que tous les autres. Élevé par ses miracles au faîte de la gloire, il placerait Israël à la tête de l'humanité. Toutes les puissances païennes devaient être anéanties par la verge de son jugement. Tel était, dans ses principaux traits, le programme

messianique qu'avait extrait des prophéties l'imagination des docteurs pharisiens. — Ἄρχων désigne sans doute l'un des membres du sanhédrin (VII, 50).

V. 2. **« Il vint vers Jésus[1] de nuit et lui dit : Maître, nous savons que tu es un docteur venu de Dieu ; car personne ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui. »** — Quel est le but de cette visite ? Il est évident que la parole de Nicodème n'est qu'un préambule et qu'il n'y faut point chercher l'indication du but de sa démarche. On a supposé (Koppe) que Nicodème venait espionner le Seigneur. Mais Jésus le traite comme une âme sincère et honnête, et Nicodème se montre tel dans le cours de l'entretien. Il est probable qu'ayant reconnu en Jésus un être extraordinaire et entendu le rapport qu'avaient fait au sanhédrin les membres de la députation envoyée à Jean-Baptiste, il se demandait si Jésus ne serait pas réellement le Messie. Ce point était pour lui d'une telle importance qu'il se sentait pressé de l'éclaircir. Il désirait sans doute aussi, cette première question une fois résolue, sonder Jésus sur la marche de son œuvre et sur la révolution imminente qu'annonçait sa venue. Le plur. οἴδαμεν, *nous savons*, prouve qu'il ne faisait pas cette démarche uniquement pour son propre compte, mais qu'il avait derrière lui un certain nombre de membres du sanhédrin qui partageaient les mêmes préoccupations. — Il vient *de nuit*. Cette circonstance, répétée expressément XIX, 39 et peut-être VII, 50, doit être attribuée à la crainte de se compromettre vis-à-vis de ses collègues non croyants. Mais peut-être se joignait-il à ce sentiment un motif de circonspection : Nicodème et ceux dont il était l'organe devaient redouter de donner à Jésus-Christ, par une démarche faite au grand jour, plus d'auto-

1. Les documents se partagent entre προς αυτον et προς τον Ιησουν.

rité qu'il n'en possédait déjà dans l'opinion populaire. — Nicodème lui donne le titre de ῥαββί; c'est beaucoup de sa part; car Jésus n'avait point passé par les divers degrés d'études rabbiniques qui donnaient droit à ce titre. VII, 15: « *Les Juifs s'étonnaient, disant: Comment celui-ci connaît-il les Écritures, n'étant point un homme qui ait étudié?* » C'est précisément la voie exceptionnelle par laquelle Jésus est parvenu à la dignité de docteur, que Nicodème caractérise en disant: « *Que tu es un docteur venu de Dieu.* » — Ἀπὸ Θεοῦ, *de Dieu*, est placé en tête comme idée principale et en opposition au doctorat régulier. Même opposition VII, 16 dans la bouche de Jésus lui-même. Cette détermination ἀπὸ Θεοῦ ne dépend ni de ἐλήλυθας ni de διδάσκαλος isolément, mais de la locution complexe ἐλήλ. διδάσκ. — Nicodème déduit dans ce qui suit la preuve de la conviction qu'il vient d'exprimer. Sa démonstration est conforme aux précédents théocratiques (Ex. IV). Les miracles prouvaient l'assistance divine, et celle-ci, la mission. Mais cette argumentation en forme, destinée à prouver à Jésus une vérité dont certainement il ne doute point, est peut-être un peu pédante et ne devait pas convenir à l'oreille de celui à qui elle était adressée.

V. 3. Aussi Jésus coupe-t-il court à cette démonstration théologique. « **Jésus répondit et lui dit: En vérité, en vérité, je te dis que, si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu.** » — Le rapport de cette réponse de Jésus à la parole de Nicodème a été très-diversement saisi, précisément parce que celui-ci n'a pas pu achever l'expression de sa pensée. Meyer, que suit N., suppose que Nicodème avait l'intention de demander à Jésus, comme le jeune homme riche, ce qu'il devait faire pour entrer dans le royaume du Messie, et que Jésus, devinant sa pensée, lui a répondu: « Toute œuvre particulière serait insuffisante;

il faut une refonte radicale de tout ton être. » Mais est-il probable que les convictions de Nicodème fussent avancées au point de produire en lui cette préoccupation toute pratique ? En tout cas il n'y a pas trace, dans le v. 2, d'un combat de conscience. B.-Crusius pense que Jésus veut répondre à ce titre de docteur avec lequel l'aborde Nicodème, et dit : « Je ne viens pas seulement enseigner, mais régénérer. » Dans ce cas, le débat porterait sur le rôle personnel de Jésus. Mais, dans ce qui suit, il n'est plus question de sa personne. Lücke, d'après Lightfoot, rattache la réponse de Jésus à la vue des miracles (II, 23) : « Tu crois déjà voir le règne de Dieu dans ces miracles que j'opère; mais je t'annonce que tu ne pourras le voir réellement que par la régénération. » C'est ingénieux, mais peu naturel. Augustin, de Wette, Brückner, Luthardt, croient que le but de Jésus est d'élever l'esprit de Nicodème de la foi aux miracles, qui laisse l'homme dans son état charnel, à la vraie foi, qui produit la transformation morale. C'est bien là le but de Jésus; mais si c'était le sens de sa réponse, ne devrait-il pas y avoir dans ce qui suit un mot qui caractérisât la régénération comme le plus grand des miracles ? Chrysostome suppose que Jésus ne veut que lui faire sentir, par une parole au-dessus de sa portée, son ignorance spirituelle. L'insuffisance de cette explication est évidente. Nous retrouvons ici Jésus exactement tel que nous l'avons vu dans ses réponses à sa mère et aux Juifs (II, 4. 19). Les premiers mots de Nicodème ont suffi pour lui dévoiler son sentiment et ses préoccupations intimes ; c'est à l'âme de son interlocuteur tout entière qu'il répond, bien plutôt qu'à son allocution. Aux yeux de Nicodème comme à ceux de ses collègues, le royaume de Dieu n'était que le couronnement de l'existence actuelle, la vie terrestre glorifiée, et les actes qui devaient fonder ce nouvel état de choses étaient de nature

purement extérieure. Il suffit à Jésus d'avoir entendu ces mots : « *Les œuvres que tu fais,* » pour voir se dérouler devant lui tout le tableau de la notion pharisaïque du royaume de Dieu. Ses miracles sont le prélude de la grande révolution politique qu'il va opérer; on voit déjà en lui celui qui va foudroyer le Capitole! Au fond de l'admiration de Nicodème pour ses miracles, Jésus discerne donc une idée du royaume messianique directement contraire à la sienne; et il ne craint pas de les opposer de front l'une à l'autre, non sous la forme spéculative, mais sous cette forme pratique qui doit parler en même temps à la conscience de son interlocuteur : « *Si quelqu'un ne naît de nouveau* .... Ce n'est pas par une révolution sociale que viendra le royaume de Dieu que tu attends ; il ne s'ouvrira pour toi que par une transformation intérieure, personnelle. » — Le doute que suppose chez Nicodème la formule ἀμὴν ἀμήν (voy. explication de I, 52), est celui qui provient de ses préjugés pharisaïques, bien connus de Jésus. « Le Juif pieux, le pharisien honoré, l'archonte puissant, Nicodème tout entier s'écroule, dit Hengstenberg, au choc de ce : *En vérité.* » — L'expression : « *Je te dis,* » fait allusion à la dignité de docteur divin que vient de lui reconnaître Nicodème. — Par la formule tout à fait générale : « *Si quelqu'un,* » Jésus évite ce que l'application directe à Nicodème aurait eu de dur. — Ἄνωθεν signifie-t-il ici, comme dans les autres passages où saint Jean l'emploie (v. 31 ; XIX, 11. 23), *d'en haut*, c'est-à-dire ici : du ciel, de Dieu? Comp. I, 13 : Ἐκ Θεοῦ γεννηθῆναι. Ces parallèles ont déterminé la plupart des interprètes modernes à adopter ce sens. Mais comment s'expliquer la réponse de Nicodème, et en particulier l'expression « naître *de nouveau*, » par laquelle il reproduit le sens de ce mot, au v. 4? D'ailleurs, si ἄνωθεν avait ce sens, il aurait pour antithèse sous-entendue l'idée de la naissance terrestre,

et dans ce cas il devrait être en tête et précéder le verbe γεννήθη. Placé après le verbe, cet adverbe ne fait que renforcer l'idée de naissance, ce qui convient mieux à l'autre sens de ἄνωθεν. Ce sens se déduit aisément de la signification étymologique de ce mot et peut se rattacher sans difficulté au terme hébreu dont s'est probablement servi Jésus (מִמַּעַל). *D'en haut* signifie en effet : depuis le commencement du fait ou de la chose ; par conséquent : *tout à nouveau*. Comp. Luc I, 3 ; Act. XXVI, 5, et surtout le passage bien connu de Josèphe : φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται (*Antiq.* I, 18, 3) : « Il se lie d'amitié avec lui, non pas seulement pour la seconde fois, mais *à nouveau*, » c'est-à-dire comme s'ils n'eussent jamais été amis. Gal. IV, 9 πάλιν et ἄνωθεν sont joints l'un à l'autre, dans ces deux sens si voisins, l'un de *de nouveau*, l'autre de *à nouveau*. Jésus veut donc dire non pas seulement qu'à la première vie il faut en ajouter une seconde de même ordre — il faudrait dans ce sens πάλιν ou δεύτερον — mais qu'il s'agit de recommencer à vivre *tout à nouveau*, comme si l'on n'avait jamais vécu. Mais la nuance qui distingue ἄνωθεν, ainsi compris, *à nouveau*, de πάλιν ou δεύτερον, *de nouveau*, est si délicate que l'on comprend aisément que Nicodème ait reproduit l'idée de Jésus en substituant, sans s'en douter, la seconde notion à la première. — Ἰδεῖν, *voir*, est sans doute en rapport avec *renaître*. Une nouvelle vue suppose une nouvelle vie. « *Ne pas voir le royaume de Dieu* » : ne pas même se douter qu'il existe, parce que le sens manque pour l'apercevoir. Le passage Luc XVII, 20. 21 nous présente un nouvel exemple de l'homogénéité complète de l'enseignement de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques. A des *pharisiens* qui lui demandent « *quand vient le royaume de Dieu,* » Jésus répond : « *Le royaume de Dieu ne vient point de manière à être observé.... Car voici, il est au dedans*

de vous. » Dans son enseignement sur le royaume de Dieu, Jésus fait ce qu'aurait fait le judaïsme, s'il eût répondu à sa mission. De l'enveloppe théocratique, il dégage l'idée de la sainteté, de la réalisation de la volonté divine dans le cœur de l'homme; et partant de cette sainteté réalisée dans l'individu, il y rattache un développement humanitaire, un renouvellement de la société et même de l'ordre de choses actuel tout entier, y compris la nature. Il est faux d'exclure, comme le fait M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 463), ces conséquences extérieures et finales de l'idée du royaume de Dieu dans notre évangile. Les notions eschatologiques généralement attachées à ce terme dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament se retrouvent en plein V, 28. 29; VI, 39. 40. 44. 54.

Meyer observe avec justesse que le terme *royaume de Dieu* ne reparaît nulle part ailleurs dans cet évangile. Cette expression montre bien le caractère historique du récit. L'idée du règne de Dieu, qui est le résumé de la loi et des prophètes, devait être le centre des pensées d'un pharisien et devenir par conséquent le point de départ de l'entretien du Messie avec un personnage de cette secte.

Si Jésus n'eût été, comme le croit M. Renan, qu'un jeune enthousiaste, au lieu de répondre de la sorte au vieux pharisien, n'eût-il pas été ébloui d'un pareil hommage, et la perspective de pouvoir ranger parmi ses adhérents un homme aussi considérable et un certain nombre de ses collègues ne l'eût-elle pas entraîné à un tout autre langage? La conscience assurée de la divinité de sa mission et la parfaite sainteté de son œuvre pouvaient seules, en ce moment critique, l'engager à dédaigner un tel appui et le préserver d'un faux pas.

V. 4. « **Nicodème lui dit : Comment un homme peut-il naître quand il est vieux? Il ne peut pourtant pas rentrer**

dans le sein de sa mère et naître une seconde fois! » — Cette réponse de Nicodème est l'un des grands scandales que présente le quatrième évangile aux interprètes modernes. M. Reuss déclare que « tous les essais qu'on a faits pour sauver le bon sens de Nicodème, ont échoué contre l'absurdité patente de son objection. » Il conclut de là que ces réponses, telles qu'il s'en trouve un certain nombre dans notre évangile, n'appartiennent point à l'histoire, mais uniquement à la forme de la rédaction (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 323). Strauss trouve également ici la preuve du caractère fictif du récit. Bien des explications proposées sont insuffisantes; ainsi celle de Schleiermacher : Renaître *moralement* est impossible à mon âge ; — celle de Tholuck: Ce que tu me demandes est *aussi impossible que de* .... D'un autre côté, admettre avec Meyer que Nicodème fût tellement borné que, dans sa perplexité, il ait réellement dit quelque chose d'absurde sans s'en douter, est encore plus difficile. Lange voit une certaine irritation dans cette réponse. Nicodème, blessé, aurait l'intention d'entamer une discussion rabbinique et de montrer à Jésus l'exagération de ses exigences. La manière bienveillante en laquelle Jésus lui répond est incompatible avec cette interprétation. Lücke explique : « Tu ne veux pourtant pas dire que .... » Cette explication est philologiquement exacte ; elle doit seulement être complétée, et pour cela il ne faut pas juger la réponse de Nicodème d'après nos idées, mais l'expliquer d'après les siennes. Il se représente le règne de Dieu comme une existence terrestre embellie, glorifiée. Aussi longtemps que le royaume de Dieu est ainsi compris, *s'il faut réellement le miracle d'une seconde naissance pour y entrer*, cette naissance ne peut être conçue que comme étant de même nature que la première ; ce qui conduit à l'absurde, et c'est cette absurdité que Nicodème fait ressortir par une figure

qui est absurde, précisément parce qu'il veut qu'elle le soit. Cette intention de sa part ressort d'un côté de l'emploi de la particule interrogative μή, dont nos versions ordinaires ne font pas assez ressortir le sens, et surtout des mots : « *Quand il est vieux,* » dont le vrai sens est ici : « Quand il n'a plus sa mère. » Car pour l'individu lui-même, ce ne serait pas un âge moins avancé qui rendrait le fait moins impossible. Il y a donc dans cette réponse, non de l'ineptie, mais une bonhomie un peu ironique. — Les mots : « *Lorsqu'il est vieux,* » prouvent que Nicodème s'est bien appliqué à lui-même le « quelqu'un » du v. 3. Ce mot avait sans doute été accompagné d'un de ces regards du Seigneur plus pénétrants qu'une épée à deux tranchants.

V. 5. « **Jésus répondit : En vérité, en vérité, je te dis que si quelqu'un ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu**[1]. » — Dans sa réponse Jésus distingue précisément ces deux idées de *à nouveau* et *de nouveau* qui se confondaient dans l'esprit de Nicodème. Les mots : « *d'eau et d'Esprit* » sont le commentaire de ἄνωθεν, tel que nous l'avons compris. Le spiritualisme exagéré a toujours été embarrassé du premier terme, l'*eau*, et a cherché à s'en défaire en l'identifiant avec le second par un ἓν διὰ δυοῖν. Calvin lui-même entend métaphoriquement par l'eau le Saint-Esprit, en tant que principe purifiant (*aquæ spiritales*); N. : « la purification dont l'eau est le symbole. » Cette explication est grammaticalement inadmissible. Calvin s'appuie sur l'expression « *baptême d'Esprit et de feu.* » Mais cette locution ne prêtait à aucune équivoque. Il en est tout autrement de l'expression « *eau,* » dans le milieu où parlait Jésus et en particulier dans le contexte de notre évangile.

1. ℵ lit ιδειν την βασιλειαν των ουρανων (cette leçon d'un si ancien Ms. peut avoir son importance pour l'appréciation de la citation de ce passage dans Justin; comp. p. 26).

Le baptême d'eau, introduit par Jean-Baptiste, avait produit une sensation générale et profonde; les pharisiens en avaient été particulièrement choqués (I, 24). Le baptême était donc la première pensée qui devait se présenter à l'esprit de Nicodème, surtout puisque, cette cérémonie se célébrant alors sous la forme de l'immersion totale ou partielle, l'expression « *naître d'eau* » s'appliquait très-naturellement à ce rite. Jésus, au moment où il parlait, sortait en quelque sorte lui-même de l'eau; c'était dans l'eau qu'il avait été baptisé d'Esprit. Tous les disciples avaient passé par la même cérémonie. Dans notre évangile même, le baptême d'eau vient d'être expressément mentionné et opposé à celui d'Esprit (I, 31. 33). Dans de telles circonstances, il est impossible de ne pas prendre le mot *eau* dans son sens naturel et de ne pas l'appliquer au baptême. Ainsi s'explique aussi la forme négative et presque menaçante : « *Si quelqu'un ne....* » qui paraît faire allusion au refus de la plupart des pharisiens de se soumettre au baptême de Jean. Luc VII, 30 : « *Mais les pharisiens et les docteurs de la loi, ne s'étant pas fait baptiser par lui* (Jean), *ont anéanti le dessein de Dieu à leur égard.* » La déclaration de Jésus à Nicodème renfermait donc une exhortation à se séparer sur ce point de la voie adoptée par son parti et à entrer dans le royaume de Dieu par la porte que Dieu lui-même avait ouverte, le baptême de Jean ou celui de Jésus.

Mais quel rapport y a-t-il entre le fait essentiellement spirituel de la nouvelle naissance et le baptême d'eau? Lücke a fait ressortir avec force dans le baptême la notion de la repentance (μετάνοια) et a pensé que l'eau n'est indiquée ici que comme symbole de cette disposition intérieure, comme si Jésus voulait dire : d'abord, de la part de l'homme, la repentance, dont le baptême d'eau est le symbole; puis, de la part de Dieu, le don de l'Esprit. Mais, l'Esprit désignant

un facteur objectif, il doit en être de même de l'eau; car ces deux termes sont exactement parallèles et sont unis par une seule proposition en un même régime. Ils doivent donc être de même nature. La valeur objective de l'eau ressort d'un grand nombre de passages de l'Écriture. Cet élément est, comme l'a fort bien montré Hengstenberg, le signe du pardon. C'était déjà cette grâce que Zacharie rattachait immédiatement au ministère de son fils Jean-Baptiste (Luc I, 77) : « *Tu marcheras devant la face du Seigneur pour préparer sa voie, pour donner la connaissance du salut à son peuple par le pardon de leurs péchés.* » Saint Pierre dit plus expressément encore le jour de la Pentecôte Act. II, 38 : « *Que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon des péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit.* » Le pardon est ici offert aux Juifs comme la conséquence immédiate du baptême : « Soyez baptisés *pour....;* » puis, l'apôtre annonce, comme conséquence plus éloignée et résultant de la première, le don du Saint-Esprit : « *Et* (une fois pardonnés) *vous recevrez....* » Remarquons que saint Pierre dit : « Le pardon *des péchés* » et non « *de ses péchés,* » tant c'est l'idée du baptême en soi, et non pas seulement son efficacité individuelle, qu'il veut caractériser. C'était déjà là le sens des lustrations symboliques de l'Ancien Testament dont la cérémonie du baptême n'est qu'un développement. Ps. LI, 4. 9 : « *Lave-moi de mon iniquité.... Purifie-moi de mon péché avec l'hysope; lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.* » Éz. XXXVI, 25 : « *Je répandrai sur vous des eaux pures, et vous serez nettoyés.* » Zach. XIII, 1 : « *En ce temps il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem, pour le péché et pour la souillure.* » Cette vertu, l'eau ne pouvait la posséder par elle-même; elle ne lui appartenait que comme symbole du sang expiatoire, le seul moyen efficace de pardon. Aussi saint Jean,

dans un passage fameux (I Jean V, 6), met-il en rapport l'eau, le sang et l'Esprit, comme concourant ensemble à une même œuvre de salut : le sang réconcilie; l'Esprit régénère; l'eau est le signe du sang et le gage de l'Esprit (voir plus haut la parole de saint Pierre). Celui qui accepte le baptême d'eau avec les dispositions voulues devient donc participant du sang expiatoire et du pardon messianique. Sa condamnation étant enlevée, il se trouve replacé devant Dieu dans la position d'un homme qui n'aurait pas péché; et dès ce moment, il doit s'attendre à recevoir le don de l'Esprit, auquel son état de condamnation mettait seul obstacle. Le baptême de Jean n'est point, à cet égard, autre que le baptême chrétien. Il n'y a entre ces deux rits que cette différence : le premier avait lieu en vue du sang qui allait être versé; le second repose sur le sacrifice accompli.

Le pardon, l'enlèvement de la coulpe par la naissance d'eau n'est que le côté négatif, la condition *sine qua non* de la nouvelle naissance. Le côté positif dans cet acte, l'efficacité créatrice, appartient à l'Esprit que Dieu accorde toujours à une âme dès qu'elle est lavée de son péché. Aussi réellement donc le salut consiste dans ces deux faits : pardon et régénération, aussi réellement Jésus a résumé dans ces deux mots : *eau* et *Esprit*, l'idée du salut tout entier et par conséquent celle de l'entrée dans le royaume de Dieu.

Dans les versets suivants, il n'est plus fait mention de l'eau, précisément parce que, dans le fait de la nouvelle naissance, elle n'a que la vertu négative d'ôter l'obstacle, et que la vertu créatrice n'appartient qu'à l'Esprit. — Meyer fait remarquer l'absence de l'article devant les deux substantifs. C'est l'espèce de facteurs agissants, que Jésus veut faire ressortir, et non l'opération de ces deux facteurs dans un cas déterminé. — Jésus substitue ici l'expression εἰσελθεῖν (*entrer*) au terme ἰδεῖν (*voir*) du v. 3. Cette forme nouvelle est

en rapport avec l'image : « *Naître d'eau et d'Esprit.* » Ces deux éléments sont comme le double milieu où l'âme doit être plongée, afin d'en ressortir membre du royaume des cieux. Les deux prépos. ἐξ et εἰς sont ainsi en étroite corrélation.

Les paroles de Jésus s'adressaient à Nicodème comme à un individu placé dans le grand courant du développement théocratique. Dans cette situation, le mépris du signe extérieur, offert à chacun, implique le refus de la chose signifiée. Mais il est évident que Jésus ne veut point limiter la liberté divine et asservir Dieu au signe matériel. L'exemple du brigand sur la croix prouve que le pardon peut être accordé sans le baptême d'eau. Et, quant à l'Esprit régénérateur, il souffle où il veut ; seulement, son champ d'action est limité par le pardon : « *d'eau et d'Esprit.* »

V. 6. « **Ce qui est né de la chair, est chair, et ce qui est né de l'Esprit, est esprit.** » — Jésus a opposé à l'existence terrestre, même sous sa forme glorifiée dans le royaume messianique, la création d'un être nouveau, appartenant à un ordre surnaturel. Il justifie maintenant l'impossibilité d'entrer dans le royaume de Dieu sans ce changement radical et la certitude infaillible de ce moyen. — Le raisonnement de Jésus repose sur une prémisse sous-entendue, c'est que le royaume de Dieu est spirituel comme Dieu lui-même; d'où il suit, d'un côté, qu'il ne peut être perçu par un être charnel; mais, de l'autre, qu'il le sera infailliblement par un être spirituel. — Sur le sens du mot *chair*, voy. p. 190-192. Pris en lui-même, ce mot n'implique pas encore la notion de péché; il désigne simplement la personnalité humaine, au point de vue de la sensibilité pour les impressions du plaisir et de la douleur. Mais comme, dans l'état présent, cette sensibilité naturelle, au lieu de s'assujettir à une loi supérieure, domine l'homme, tellement qu'il

ne peut même se soumettre à la loi de Dieu (Rom. VII; VIII, 7), le mot *chair* désigne de fait l'humanité déchue. D'après la première proposition du verset, l'état charnel se transmet de génération en génération, de telle sorte qu'il n'est pas possible à un homme naturel de franchir par ses propres forces ce cercle fatal : de là la nécessité d'une régénération. Il ne suffit pas de laver la chair et de la parer de quelques ornements; il faut y substituer l'Esprit. Ce fait était déjà constaté dans l'Ancien Testament. Gen. V, 3 : « *Adam engendra un fils à sa ressemblance et selon son image.* » Ps. LI, 7. 12 : « *J'ai été formé dans l'iniquité.... O Dieu, crée en moi un cœur net.* » Comment cette transmission de l'état charnel s'accorde-t-elle avec la responsabilité individuelle? Les derniers mots de cet entretien jetteront du jour sur cette question importante. — Le subst. σάρξ, comme attribut, est plus énergique que ne le serait l'adjectif. Il exprime que l'état est devenu essence; d'où il résulte qu'il ne peut changer par une simple amélioration : une essence doit être substituée à une autre essence.

On pourrait voir dans la seconde proposition, comme dans la première, l'expression de la *nécessité* de la nouvelle naissance : « Il n'y a que ce qui est né de l'Esprit qui soit esprit et qui puisse par conséquent jouir des choses de l'Esprit, du royaume de Dieu. » Mais ne vaut-il pas mieux prendre cette seconde déclaration de front et y voir l'affirmation triomphante de la pleine réalité de la vie spirituelle chez l'homme engendré par l'Esprit et, par conséquent, de son aptitude à entrer au royaume de Dieu? — Le mot *esprit* désigne évidemment, comme sujet, l'Esprit divin, et, comme attribut, le nouvel homme. Ici encore, comme dans le premier membre, le substantif (*esprit*) est employé au lieu de l'adjectif (*spirituel*), afin de caractériser l'essence. — Comme, dans la proposition précédente, le mot *chair* renfermait le

corps et l'âme, il faut comprendre ici, dans le mot *esprit*, non-seulement le nouveau principe spirituel, mais l'âme et le corps sanctifiés et spiritualisés. — Le neutre τὸ γεγεννημένον, *ce qui est né*, est substitué dans les deux membres au masculin, *celui qui est né*, afin de désigner la *nature* du produit en faisant abstraction de l'individu, et d'exprimer ainsi plus énergiquement la généralité de la loi.

Hilgenfeld a encore trouvé ici la distinction gnostique des deux espèces d'hommes. Meyer répond bien : « Il y a distinction, non entre deux classes d'hommes, mais entre deux phases de la vie humaine. »

V. 7 et 8. Jésus s'aperçoit que l'étonnement de Nicodème, au lieu de diminuer, va croissant; et il en comprend bien la cause : c'est que Nicodème veut absolument *se représenter* en quelque manière le fait de la nouvelle naissance, comme si c'était un fait sensible. Il cherche à ôter à cette âme, qu'il a reconnue sincère, cette pierre d'achoppement, en lui expliquant que ce n'est pas ici un fait qui soit perçu par les sens. Quelque réel qu'il soit, on ne le discerne qu'après qu'il est accompli. « **7 Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez de nouveau. 8 Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit; mais tu ne sais d'où il vient ni où[1] il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit[2].** » — Par l'expression : « *Vous naissiez*, » Jésus s'exempte lui-même de cette nécessité de la nouvelle naissance affirmée par lui pour tous les autres. Jésus a bien pu grandir spirituellement (Luc II, 40. 52); mais il n'a pas eu besoin de renaître. Le don du Saint-Esprit à son baptême n'a pas été une régénération, mais le couronnement de son développement antérieur, tout entier

1. Tous les Mjj. Mnu. et Vss. lisent και που, à l'exception de A Itplerique Vg. qui lisent η που.

2. ℵ seul lit εκ του υδατος και του πνευματος.

dominé et réglé par le Saint-Esprit. — Pour dissiper l'étonnement de Nicodème, Jésus a recours à une comparaison, destinée à lui montrer dans la nature même l'exemple d'un fait dont la réalité est constatée par ses effets et qui échappe néanmoins à l'observation sensible. — Πνεῦμα a, aussi bien que רוּחַ, le double sens de *vent* et d'*esprit*. Comme la fin du verset (*ainsi....*) montre qu'il y a une comparaison, il n'est pas douteux que ce mot ne doive être pris ici dans le sens de *vent*. Tholuck (premières éditions) a supposé que, dans ce moment même, on entendait le vent souffler dans les rues de Jérusalem. Cela donnerait une grande réalité à ces mots : « *Et tu en entends le bruit.* » — Jésus, en disant : « *Tu ne sais....* » ne prétend point que l'explication du vent restera toujours un mystère; il rappelle seulement le fait qu'il n'est pas possible de déterminer exactement le point où commence le phénomène et celui où il finit. On ne voit pas le vent se former. Le développement de toute vie naturelle se rattache à un germe organique qui tombe sous les sens. Mais le vent paraît et disparaît, comme une irruption libre de l'infini dans le fini. Par ce caractère, il devient l'emblème le plus frappant de l'action de l'Esprit. Quelque réelle que soit l'opération du principe régénérateur, il ne témoigne de sa présence que par les effets divins qu'il fait éclater dans l'âme humaine. — La forme en laquelle cette image est appliquée dans la seconde partie du verset, n'est pas tout à fait correcte. Il eût fallu proprement : « Il en est ainsi de l'Esprit, chaque fois qu'il produit dans un homme la nouvelle naissance. » Mais il n'est pas dans le génie de la langue grecque de faire correspondre symétriquement la comparaison et son application; et le Nouveau Testament lui-même fournit plusieurs exemples de comparaisons détournées de la forme régulière (Matth. XIII, 19, etc.). Le terme qui sert de sujet dans la seconde proposition (l'homme né de l'Esprit),

correspond, non au sujet de la première (le vent), mais au régime (le bruit du vent). — Remarquez le partic. parf. γεγεννημένος : le fait est consommé, et cela, sans qu'on ait vu l'opération. Cette seconde proposition pourrait donc se paraphraser ainsi : « Et sans que l'œil ait rien discerné, voilà un homme né de nouveau et une entrée dans le royaume de Dieu opérée; tout est fait, et rien n'a paru. » Quel contraste avec ce royaume terrestre dont l'apparition magnifique et prochaine remplissait l'esprit de Nicodème!

V. 9 et 10. « **Nicodème répondit et lui dit : Comment ces choses peuvent-elles se faire? 10 Jésus répondit et lui dit : Tu es le docteur d'Israël, et tu ne sais pas ces choses!** » — Cette parole paraît être un aveu d'inintelligence, plutôt que l'expression du sentiment de l'impuissance à obtenir la régénération (Tholuck, premières éditions). Nicodème ne nie pas; mais il se reconnaît lui-même complètement étranger à la connaissance et à l'expérience de l'action de l'Esprit. C'est au tour de Jésus de s'étonner. Il constate avec surprise l'ignorance spirituelle de celui qui représente en ce moment devant lui l'enseignement de l'ancienne alliance. On a trouvé de l'amertume dans cette réponse. Elle n'exprime qu'un légitime étonnement. Des passages tels que Jér. XXXI, 33; Éz. XXXVI, 24-28 eussent dû préparer Nicodème à l'idée de la régénération. — L'art. ὁ devant διδάσκαλος a été interprété dans ce sens : « Le docteur connu ou en vogue dans ce moment. » Si l'on comprend ainsi l'article, il faut avouer que la parole de Jésus ne serait pas exempte de sarcasme; mais cette explication est peu naturelle. L'article désigne bien plutôt Nicodème comme le représentant du doctorat israélite, la διδασκαλία officielle personnifiée.

Le v. 10 fait la transition à la seconde partie de l'entretien. Ce qui la caractérise extérieurement, c'est le silence

complet de Nicodème. Ainsi que l'observe Hengstenberg, il semble dire comme Job devant Jéhovah : « *Je suis trop petit; que dois-je répondre? J'ai parlé une fois; mais je mets ma main sur ma bouche.* » De son côté, Jésus le traite avec une bonté et une condescendance touchantes; il l'a trouvé plein d'humilité et de docilité, et il s'ouvre maintenant à lui tout entier. Nicodème était venu pour l'interroger sur sa dignité de Messie et sur l'établissement de son règne, mais non sur les conditions auxquelles il pourrait lui-même y entrer. Lui, bon Juif, pieux pharisien et saint synédriste, il n'élevait pas même un doute sur ce point. Jésus, en éducateur consommé, a commencé par traiter la question pratique dont ne se préoccupait point Nicodème. Puis, ayant reconnu, par l'intérêt que celui-ci a apporté aux explications précédentes, qu'il a devant lui un homme digne de recevoir les plus hautes révélations messianiques, il les lui prodigue, lui accordant ainsi précisément ce qu'il était venu chercher, lors même qu'il s'en faisait une tout autre idée. Jusqu'ici Jésus lui a dit ce qu'il ne demandait point; dès maintenant il lui révèle tout ce qu'il désirait connaître.

La première partie de l'entretien peut donc se résumer ainsi : « Que se passera-t-il? » demandait en son cœur Nicodème. « Rien du tout, dans le sens où tu l'entends, » répond Jésus. Mais Jésus ne peut renvoyer Nicodème avec ce résultat purement négatif. Il se passera pourtant quelque chose, et même quelque chose d'inouï. Si ce n'est pas ce que l'homme avait pensé, ce sera mieux encore; ce sera ce que Dieu a décrété. L'exécution sur la terre des plans divins pour le salut de l'humanité, voilà donc ce que déroule aux yeux de Nicodème la seconde partie de l'entretien.

Les v. 11 et 12 forment la transition de la première partie (v. 3-10) à l'enseignement positif, qui ne commence à proprement parler qu'avec le v. 13.

Les communications suivantes de Jésus portent sur trois points :

L'origine et la nature de celui qui vient ici-bas révéler et fonder le royaume de Dieu : ce ne sera point seulement un homme extraordinaire ; ce sera un être céleste, v. 11-13.

Le vrai caractère du royaume messianique et la manière dont il sera fondé : ce ne sera point un triomphe, mais un salut sortant de l'ignominie la plus profonde, v. 14-16.

L'effet produit : ce sera, non point un jugement extérieur foudroyant les païens, exaltant les Juifs, mais un jugement de nature morale, s'exerçant par le libre choix des individus et substituant à la séparation provisoire du monde en juifs et païens le triage définitif de l'humanité en croyants et en incrédules, v. 17-21.

Ce sont bien là les points sur lesquels Nicodème pouvait désirer d'être éclairé ; mais quelle distance entre le contenu de ces communications et les choses qu'il espérait d'entendre ! Jésus le domine de toute la hauteur dont les plans divins surpassent les pensées humaines (És. LV, 8. 9).

Ce n'est donc que depuis le v. 13 que Jésus entre réellement dans le cours des pensées sous l'empire desquelles l'avait abordé Nicodème et résout positivement ses questions. Cette relation ressort de chaque mot du passage v. 11-13 rapproché du v. 2. Nicodème avait salué Jésus comme *docteur ;* c'est de son enseignement que Jésus lui parle v. 11 *a*. Nicodème avait fait une espèce de profession de foi ; Jésus se plaint du manque de foi réelle chez lui et chez ses collègues v. 11 *b*. Nicodème avait parlé au nom de plusieurs autres : « *Nous savons...* ; » Jésus s'adresse aussi à ces interlocuteurs absents : « *Vous* ne recevez pas... (v. 11) ; si je *vous* ai dit... (v. 12). » Nicodème avait appelé Jésus un docteur « *venu de Dieu ;* » Jésus lui montre qu'il a dit plus vrai qu'il ne pense et lui déclare que le docteur qu'il

a devant les yeux, est réellement descendu du ciel et que même actuellement il vit dans le ciel (v. 13).

V. 11-13. C'est ici la première partie de l'enseignement positif de Jésus. En opposition au doctorat de la lettre, dénué de toute intelligence spirituelle, que représentait Nicodème, Jésus lui annonce l'avénement d'un nouvel enseignement, reposant sur l'intuition immédiate de la vérité (v. 11). Mais, pour que Nicodème puisse profiter des révélations de cet enseignement supérieur, Jésus l'invite à la foi (v. 12). Il justifie cette exhortation par le fait que l'homme, ne pouvant s'élever lui-même à l'intuition des choses célestes, ne peut y avoir accès qu'en acceptant sur parole le rapport du témoin oculaire qui les lui révèle (v. 13).

V. 11. « **En vérité, en vérité, je te dis que nous disons ce que nous savons et que nous rendons témoignage de ce que nous avons vu ; et vous ne recevez pas notre témoignage.** » La *formule* Ἀμὴν ἀμήν annonce, comme toujours, une vérité que Jésus est allé chercher au plus profond de sa conscience, et qui doit se présenter comme une révélation à l'esprit de son interlocuteur et renverser l'édifice de ses préjugés vulgaires. — L'enseignement rabbinique partait de la lettre des Écritures, mais ne se mettait point en contact avec la vérité essentielle dont la lettre n'est que le vase (V, 39). Jésus proclame avec une intime satisfaction l'avénement, déjà actuellement accompli, d'un autre enseignement des choses saintes, et il en signale les caractères tout nouveaux : 1° la certitude : « *ce que nous savons;* » 2° l'intuition immédiate : « *ce que nous avons vu.* » Les deux verbes « *nous disons* » et « *nous témoignons* » sont en rapport avec ces deux traits fondamentaux : *on dit,* on déclare ce que l'on *sait ;* on *témoigne* de ce que l'on *a vu.* Il y a en même temps une gradation sensible entre les deux propositions

parallèles de ce verset : à mesure que dans ce nouvel enseignement le savoir atteint à la clarté de la vue, le parler s'y élève jusqu'à la solennité du témoignage. — Le contraste caractérisé par Jésus dans ce passage entre son enseignement et celui dont Nicodème était l'organe, était celui qui frappait aussi le peuple, lorsqu'il entendait parler Jésus et qu'il comparait sa prédication avec celle des scribes (Matth. VII, 28. 29).

Mais de qui parle donc Jésus en disant : « *nous* » ? Quel est ce chœur de nouveaux docteurs qu'il oppose à la caste des scribes et des sages de ce siècle qui s'en vont (1 Cor. I, 20) ? On a expliqué de bien des manières ces pluriels : « *Nous disons.... nous témoignons.* » Knapp, Luthardt, entendent par *nous :* « Moi et Jean-Baptiste. » Bèze, Tholuck : « Moi et les prophètes. » Bengel : « Moi et le Saint-Esprit. » Chrysostome et Euthymius : « Moi et Dieu. » L'impossibilité de toutes ces explications est manifeste. Quelques-uns font de cette première du pluriel un pluriel de majesté. Cette forme est sans exemple dans la bouche de Jésus et ne serait motivée ici par rien. Lücke dit : « Pluriels rhétoriques, au lieu du singulier. » Qu'est-ce que cela signifie ? Meyer trouve ici le pluriel de catégorie : « Des docteurs tels que moi. » C'est de toutes ces explications la moins insoutenable. Mais, comme les deux précédentes, elle ne rend pas compte des singuliers qui précèdent et suivent immédiatement. : « *Je* te dis.... si *je* vous ai dit.... si *je* vous dis... » Puis, le *vous* s'adressant à d'autres personnes que Nicodème, il est naturel d'appliquer aussi le *nous* non-seulement à Jésus, mais à une pluralité d'individus qu'il oppose à celle dont Nicodème est le représentant. Il faut donc admettre avec Lange et Hengstenberg que Jésus révèle ici à Nicodème l'existence d'un certain nombre d'individus initiés au nouvel ordre de choses et représentant déjà le nouveau mode d'enseignement. Ce

sont évidemment ses disciples, qui, quoique bien petits encore dans le royaume des cieux, le possèdent déjà en réalité et sont plus grands non-seulement que tous les scribes, mais que Jean-Baptiste lui-même. En la personne de Jésus, le ciel s'est déjà ouvert et donné à eux; leur regard plonge dans l'essence des choses : « *Celui qui m'a vu, a vu le Père.* » Leur âme est en contact immédiat avec la réalité divine. Aussi, quelle vivacité, quelle fraîcheur, dans la déclaration de Jean et André I, 42 et dans celle de Philippe I, 47, dans l'exclamation de Nathanaël I, 50 et dans la profession de Pierre VI, 68. 69! Ce savoir-là est bien une vue, et ce parler, un témoignage. En s'adjoignant ainsi ses humbles disciples, Jésus fait comprendre à Nicodème que les choses sont bien plus avancées qu'il ne pense et que ce phénomène de l'apparition du royaume dont il vient s'enquérir comme de quelque chose de futur, est déjà consommé pour quelques-uns. Dès maintenant, Jésus ne se sent plus seul : c'est là la source de ce sentiment de joie profonde qui respire dans ces pluriels. L'élévation du sentiment se révèle jusque dans la forme de l'expression. Luthardt fait observer que nous retrouvons ici le parallélisme des propositions qui constitue le rhythme poétique de la langue hébraïque. Cette forme trahit toujours une certaine émotion et ne se rencontre que dans les moments d'une solennité particulière (V, 37; VI, 35. 55. 56; XII, 44). Le langage devient par là une espèce de chant. — Ce passage rappelle celui des Synoptiques où Jésus proclame la déchéance des *sages et des intelligents*, des scribes et des rabbins de Jérusalem, et célèbre l'initiation des *petits et des enfants*, de ses humbles et ignorants disciples, à la connaissance des mystères célestes (Matth. XI; Luc X). — Si tel est le sens de cette parole, n'est-il pas naturel d'admettre que Jésus en effet n'était pas seul en ce moment et qu'en parlant de la sorte il ne faisait pas seule-

ment allusion à ses amis absents, mais qu'il désignait à Nicodème un ou plusieurs de ses disciples présents à cet entretien? — Meyer, N. et d'autres rapportent l'expression « *nous avons vu* » à la connaissance de Christ dans son état de préexistence. Si l'explication que nous venons de donner du *nous* est fondée, cette opinion est coupée par la racine. D'ailleurs, elle ne s'accorde pas avec les mots : « *Qui est dans le ciel* » (v. 13), non plus qu'avec le parallélisme des deux propositions du passage VIII, 38.

Avant de dévoiler à Nicodème ce qu'il sait et voit des choses d'En-Haut, Jésus fait un douloureux retour sur la manière dont on a accueilli jusqu'ici ses divines communications : « *Et vous ne recevez pas notre témoignage.* » Καί a ici la nuance : *et pourtant*, comme I, 10. La copule fait ressortir mieux encore que ne le ferait la particule καίτοι (dont Jean ne se sert jamais) la contradiction entre des choses qui devraient s'exclure et qui cependant marchent ensemble. — Ce reproche de Jésus n'était que trop bien justifié, déjà alors, par l'attitude du peuple en général et par celle de ses chefs en particulier (II, 12 et suiv.). Nicodème avait été désigné au commencement du récit comme *l'un des chefs des Juifs*. C'est en cette qualité que Jésus lui dit : « *Vous ne recevez pas.* »

V. 12. « **Si je vous ai dit les choses terrestres, et que vous ne croyiez pas, comment croirez-vous si je viens à vous[1] dire les choses célestes ?** » — Lorsque l'on dit à quelqu'un : « Si tu ne comprends pas mon enseignement sur ce point, comment le comprendras-tu sur cet autre ? » cela suppose que l'on a été interrogé sur ce second point par celui à qui on répond de la sorte. Il suivrait donc de là que

1. Le second ὑμῖν manque dans E H K 7 Mnn. It^aliq. et quelques autres Vss. (ce pourrait bien être la vraie leçon).

les *choses célestes* étaient celles sur lesquelles Jésus savait que Nicodème désirait être éclairé et dont il se proposait de l'instruire en ce moment même. Ces choses célestes sont donc les décrets divins concernant la personne du Messie, ses rapports avec la divinité, son œuvre, la fondation et le développement de son règne et la gloire promise (v. 13-16). Jésus appelle ces choses *célestes*, non qu'elles le fussent d'après la manière dont Nicodème les concevait, mais parce qu'elles l'étaient en réalité et telles qu'il va les lui exposer. Il ressort du contraste entre les verbes « si je vous *ai dit* » et « si je vous *dis* » que Jésus n'avait point encore parlé publiquement de ce qu'il appelle les *choses célestes*. Il pouvait en avoir parlé en particulier à ses disciples, mais non à ceux qu'il désigne ici par le pron. *vous*. Cet entretien avec Nicodème est donc la première communication de Jésus sur la vraie nature du royaume messianique et sur le mode du salut de l'humanité, en dehors du cercle le plus intime. — Sur quels sujets avait donc porté jusqu'alors son enseignement public? Sur les choses qu'il appelle *terrestres*. Les *choses terrestres* ne peuvent désigner ici des choses de *nature* terrestre; Jésus ne s'occupe pas de ce domaine. Ce sont donc des choses qui, toutes spirituelles qu'elles sont, se passent *sur* la terre, par exemple, pour ne pas sortir du contexte, tout ce que Jésus vient de déclarer à Nicodème sur l'état charnel de l'homme naturel et la nécessité d'une transformation radicale par l'œuvre du Saint-Esprit. Mais il est impossible d'en rester à cette application. Car Jésus ne dit pas : « si je *l'*ai dit, » mais « si je *vous* ai dit. » Et ce mot *vous* prouve que Jésus pense non point seulement à l'entretien qu'il vient d'avoir, mais en général à tous les enseignements qu'il avait donnés jusqu'alors. Il appelle terrestres les choses dont il a parlé jusqu'à ce moment-là, sans doute parce que, comme celles dont il

venait d'instruire Nicodème, elles se rapportaient à des faits moraux, rentrant dans le domaine de la conscience humaine, aux besoins religieux naturels de l'humanité, aux expériences intimes d'un cœur pieux. Pour comprendre ce que Jésus entend par les *choses terrestres*, il suffit de se rappeler ses premiers enseignements, tels qu'ils nous sont rapportés par les Synoptiques, le Sermon sur la montagne, par exemple, et de comparer ces prédications avec les révélations qui vont suivre dans l'entretien avec Nicodème et dans notre évangile. Le résumé de ces premiers enseignements est celui que donne Marc lui-même I, 15 : « *Repentez-vous et croyez à l'évangile, car le royaume des cieux est proche.* » C'était la continuation et le développement des prédications du Baptiste. L'entretien avec Nicodème fut donc le premier pas dans un domaine que Jésus n'avait point encore abordé dans son enseignement public. C'est lui-même qui le déclare dans notre verset.

D'après l'explication de Lücke, que paraît partager M. Reuss (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 427), les choses terrestres seraient les choses faciles à comprendre, aisément accessibles à la foi, et les célestes, les plus difficiles, « les idées plus élevées de l'Évangile et moins accessibles à une intelligence non encore éclairée par lui. » Ce sens est vrai comme conséquence; il est impossible de le justifier comme explication. Aucun exemple ne prouve que céleste puisse signifier difficile, et terrestre, facile.

Jésus oppose, dans cette parole remarquable, les faits qui se passent sur le théâtre de la conscience humaine, et qui se constatent par l'observation de soi-même, aux conseils et aux plans divins. Les premiers sont accessibles à toute âme droite; les seconds ne peuvent être connus qu'au moyen d'une révélation. Voici donc le raisonnement de Jésus dans ce verset : « Si, lorsque je vous ai enseigné

des choses dont vous pouviez constater en vous-mêmes la réalité, vous n'avez pas cru, comment croirez-vous, quand je révèlerai les secrets du ciel qu'il faudra croire uniquement sur ma parole? » Là du moins, le témoignage du sens interne pouvait servir d'appui à la foi ; mais ici, tout repose sur la confiance au témoignage du révélateur. Sa parole mise en doute, l'échelle sur laquelle l'homme eût pu s'élever au ciel, se brise, et l'accès aux secrets divins lui est à jamais fermé.

Cette parole de Jésus a une grande valeur pour l'apologétique chrétienne. Elle doit lui apprendre à placer le point d'appui de la foi dans celles des déclarations de l'Évangile qui se rattachent immédiatement aux faits de la conscience humaine, aux besoins moraux de l'âme. La véracité du témoin une fois constatée dans ce domaine où elle peut être contrôlée par chacun, elle est déjà à moitié démontrée relativement à celles des déclarations évangéliques qui se rapportent au domaine purement divin. Elle le sera complètement, dès qu'il sera reconnu que ces deux parties, humaine et divine, de l'Évangile, se répondent et s'adaptent l'une à l'autre comme les deux parties d'un tout, et que les besoins constatés par l'une trouvent leur pleine satisfaction dans les conseils suprêmes révélés par l'autre. Mais celui qui déjà se permet de faire fi du « charmant docteur » des premiers jours, comment se trouverait-il disposé à accueillir les oracles du pontife céleste dans les temps qui ont suivi? — Remarquons encore que Jésus distingue ici et s'attribue lui-même deux modes d'enseignement complètement différents, dont l'un se meut dans le domaine simplement moral et humain, tandis que l'autre s'élève à une sphère divine et essentiellement religieuse. Bien loin de s'exclure, dans la pensée de Jésus, ces deux enseignements se réclament mutuellement et se confirment. Qui ne reconnaîtrait ici le

double caractère des enseignements connus de Jésus, de ceux qui nous sont transmis par les Synoptiques et de ceux qui nous ont été conservés par Jean? Dans cette parole remarquable se trouve en quelque sorte formulée par Jésus lui-même la solution du contraste, si souvent déclaré inconciliable, entre le Christ du quatrième évangile et celui des trois autres.

V. 13. « **Et personne n'est monté au ciel, que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel**[1]. » — L'idée intermédiaire entre les v. 12 et 13 est celle-ci : « Et pourtant, sans foi à mon témoignage, point d'accès pour vous aux choses célestes. » Le v. 12 : « *Comment croirez-vous?* » reposait sur le sentiment de la nécessité de la foi. Le v. 13 sert à justifier ce sentiment. Olshausen, de Wette, Lücke, Luthardt, Meyer, trouvent dans le v. 13 la preuve de la nécessité d'une révélation. Mais cette thèse serait purement théorétique, et elle ne se rattacherait qu'indirectement au v. 12.

Le sens général de cette parole profonde est celui-ci : « Personne ne vit sur les hauteurs inaccessibles du ciel, de manière à pouvoir vous en parler *de visu*, que celui qui en est descendu pour vivre et converser avec vous, et qui en même temps y demeure toujours. »

La première proposition pourrait s'expliquer sans rapporter à Jésus personnellement l'idée de *monter au ciel*. Il faudrait entendre : « *Personne n'est monté au ciel* (et n'y est, de manière à le révéler), *sinon le Fils de l'homme*.... » Il faudrait rapporter l'exception « *sinon* » non à l'idée spéciale de monter, mais en général à la notion d'être dans le ciel et de le révéler. Voy. un emploi semblable de εἰ μή Matth. XII, 4; Luc IV, 26. 27, etc. C'est le sens de Meyer. Néan-

---

1 ℵ B L Or. (1 fois) omettent les derniers mots ο ων εν τω ουρανω.

moins, le sens naturel est d'appliquer l'idée de *monter* à Jésus lui-même; seulement, il ne faut pas penser ici à l'Ascension, dans le sens d'Augustin, Théophylacte, Bengel, etc.: « Personne n'est monté au ciel (et n'y montera jamais), si ce n'est... » Il faudrait, dans ce sens, l'aoriste. Il n'est pas non plus nécessaire d'admettre, avec les Sociniens, un enlèvement de Jésus dans le ciel, par lequel il aurait été, durant sa vie, initié aux mystères divins. Il suffit de se rappeler que tout le développement de Jésus s'était opéré dans la communion avec Dieu, que, dès sa naissance, sa vie avait été une initiation croissante aux secrets divins, et qu'à son baptême, le ciel lui avait été rouvert et sa conscience de Fils éternel rendue. Le *ciel* est un état avant d'être un lieu; c'est essentiellement la communion avec Dieu, la vue de Dieu et de toutes choses en Dieu, l'intuition de l'essence spirituelle des choses et la possession des vertus suprêmes qui découlent de cette connaissance. Subsidiairement sans doute, le mot *ciel* prend aussi un sens local; car cet état de choses spirituel se réalise de la manière la plus parfaite dans une sphère quelconque de l'univers qui resplendit de toute la gloire de la manifestation de Dieu. Le sens purement moral du mot *ciel* règne dans la première et dans la troisième proposition; le sens local doit y être ajouté dans la seconde. — Il ne faut pas confondre le parf. ἀναβέβηκεν avec l'aoriste; le sens est: « Personne ne se trouve actuellement dans la situation d'un homme qui est monté, que le Fils de l'homme. » Lui seul, par conséquent, jouit de la connaissance immédiate des choses divines et peut les révéler à d'autres.

Mais en vertu de quoi Jésus est-il admis à un tel privilége? C'est que le ciel est sa patrie primitive. Seul il a pu y monter, parce que seul il en est descendu. Jésus révèle ici à Nicodème la vraie nature et la vraie origine du Messie.

Descendre du ciel ne peut désigner uniquement la mission; le mot *descendre* est trop fort pour cela : il a évidemment trait à l'incarnation. Il indique le renoncement à une position supérieure et l'entrée dans un état moindre, et implique par conséquent la préexistence, et la préexistence sous la forme la plus glorieuse. — Le terme *Fils de l'homme* fait ressortir la réalité et la profondeur de cet abaissement du céleste révélateur. Afin de pouvoir communiquer avec les hommes et les instruire des choses célestes, il s'est fait en plein leur semblable.

Les derniers mots : « *Qui est dans le ciel,* » sont maintenus dans le texte par Meyer et Tischendorf, malgré les alexandrins; et avec raison. Le retranchement peut être l'effet d'une omission accidentelle ou provenir de la difficulté de les concilier avec la proposition précédente; on ne peut d'aucune manière s'en expliquer l'adjonction. L'idée qu'ils expriment, celle de la présence actuelle de Christ dans le ciel, était déjà impliquée dans le parf. ἀναβέβηκεν bien compris; mais Jésus la fait ressortir plus expressément, en terminant. Il est évident que cette présence est purement spirituelle et nullement locale; autrement, elle serait inconciliable avec l'idée précédente : «*Qui est descendu du ciel.*» C'est ici la pensée qui justifie en plein la qualité de révélateur des choses célestes que vient de s'attribuer Jésus : il peut révéler le ciel; car, tout en étant descendu du ciel, il y vit incessamment.

Le Seigneur menait donc parallèlement deux vies, non point, à parler exactement, une vie divine et une vie humaine, mais une vie terrestre et une vie céleste. Il vivait de son Père, comme l'homme, de l'aliment qui le soutient; c'était là sa vie céleste. Et, en se nourrissant ainsi du Père, il se donnait lui-même aux hommes comme le pain de vie; c'était là sa vie terrestre. Le langage propre de Jésus, et

très-particulièrement la forme de la parabole, s'explique par cette simultanéité.

Quelques interprètes ont entendu ὁ ὤν dans le sens de *qui était* (avant l'incarnation), ou même aussi dans celui de *qui sera* (depuis l'Ascension). Ces deux sens sont grammaticalement inadmissibles. Quant au second, cela est évident. Le premier est exclu par l'article et la relation avec un parfait (ἀναβέβηκεν). Pour exprimer cette idée, il eût fallu ici la périphrase ὃς ἦν (*qui était*). Lücke voit dans ὁ ὤν un présent perpétuel comme 1, 18. Cette idée est vraie en soi; car, malgré son incarnation, Jésus n'est jamais sorti du royaume céleste; mais, dans la relation de ce participe aux deux actes de monter et de descendre, l'idée du moment présent dans toute sa simplicité doit dominer. — Encore ici, Meyer pense que Jésus explique la connaissance qu'il a des choses divines par sa préexistence. Cette idée n'est conciliable avec le verbe *est monté* qu'en niant toute application de cette notion à Jésus (voir plus haut), ce qui est peu naturel. La connaissance supérieure de Jésus est bien plutôt présentée ici comme le résultat d'une initiation (*est monté*), postérieure à l'incarnation (*qui est descendu*), mais en relation intime avec ce fait.

Jésus est donc l'unique révélateur des choses célestes, parce qu'en conformité à son origine céleste, quoique marchant sur la terre, il a été réintégré dans le ciel, et il y vit. C'est là le premier des secrets divins que Jésus avait à communiquer à Nicodème : l'incarnation. Le second, c'est la fondation du royaume par la mort ignominieuse du Messie, le prodige de l'amour divin envers le monde : v. 14-16.

V. 14 et 15. « **Et comme Moïse éleva le serpent dans le désert, c'est ainsi qu'il faut que le Fils de l'homme soit**

élevé, 15 afin que quiconque croit en lui[1] ne périsse point, mais[2] qu'il ait la vie éternelle.» — Les interprètes donnent de καί des explications plus ou moins forcées. Lücke : «v. 11-13 : Je puis révéler; v. 14-16 : Et je le dois.» Olshausen : « Je ne donne pas seulement ma parole, mais ma personne. » De Wette : « Jésus passe du théorétique au pratique. » Meyer, Luthardt : « Il a parlé de la *nécessité* de la foi ; il parle maintenant de sa *douceur*. » Tout cela paraît assez artificiel. Dès qu'il est admis que Nicodème voulait connaître les secrets du royaume, et que Jésus répond ici à son désir, la liaison est toute simple : Jésus les lui expose successivement dans leur ordre naturel et chronologique. Ce καί exprime donc, d'une manière tout à fait générale, la liaison entre le conseil divin de l'incarnation (v. 13) et celui de la Rédemption (v. 14 et 15).

L'idée centrale de ce verset est celle de l'élévation du Messie. On a donné trois explications principales du mot ὑψωθῆναι, *être élevé*. On l'a appliqué soit à la gloire spirituelle de Jésus dans le cœur des hommes, obtenue par le moyen de ses souffrances (Paulus), soit à son élévation réelle dans la gloire divine à travers la mort (Bleek), soit à sa suspension matérielle sur la croix : c'est l'interprétation généralement reçue. Dans le premier sens, Jésus eût nécessairement dû employer le terme plus spirituel δοξασθῆναι, *être glorifié*. Dans le second, ce terme eût également mieux convenu. La comparaison avec l'érection du serpent, qui n'avait certes rien de glorieux, le sens naturellement matériel du mot ὑψωθῆναι, sa relation avec le terme araméen correspondant זְקַף, qui est appliqué à la suspension des malfaiteurs, décident

1. Au lieu de εις αυτον que lit T. R. avec 12 Mjj. (parmi lesquels ℵ) presque tous les Mnn. It^plerique^ Vg. Chrys., on lit dans A επ' αυτον, dans L επ' αυτω, dans B c am. εν αυτω.

2. ℵ B L quelques Mnn. Syr^cur^ It^aliq.^ omettent μη απολητα αλλ'.

en faveur du troisième sens. Seulement, si l'on tient compte du rapport de cette expression aux idées de l'interlocuteur, on ne pourra y méconnaître une certaine amphibologie et même une teinte d'ironie ; et nous serons ainsi ramenés au second sens, que nous venons d'écarter comme sens direct. Pour sentir cette nuance, il faut lire ce passage en faisant ressortir fortement le mot οὕτως, *ainsi*, *c'est ainsi que*. A la gloire imaginaire du Messie, dont se repaissait d'avance l'orgueil des Juifs, Jésus oppose la réalité, l'élévation en croix, comme la forme, ordonnée de Dieu, de l'exaltation du Messie : « Comme Moïse éleva le serpent..., *c'est ainsi* — et non comme un nouveau Salomon — que doit être élevé le Christ. » Et pourtant, cette suspension ignominieuse doit conduire à une élévation plus glorieuse encore que celle que rêve Nicodème. Cette croix est pour le Fils de l'homme le degré non-seulement du trône de David, mais de celui de Dieu. Tel est le plein sens de ce mot : *être élevé*. Celui qui se refuse à suivre la pensée de Jésus dans cette opération rapide qui rapproche instantanément les plus grands contrastes[1], n'en comprendra jamais la profondeur et la richesse. Nous retrouvons ici le même caractère énigmatique que II, 19. — Le fait raconté Nomb. XXI, 9 est l'un des plus étonnants de l'histoire sainte. Trois traits distinguent ce mode de délivrance de tous les autres miracles analogues : 1° C'est le fléau lui-même qui, représenté comme vaincu et impuissant par son exposition au haut d'une perche, devient le moyen de sa propre défaite. 2° Cette exposition a lieu, non dans un exemplaire réel — la suspension d'un serpent n'eût proclamé que sa défaite particulière — mais dans un symbole qui a la propriété de représenter l'espèce entière. 3° Ce moyen n'agit que par l'intermédiaire d'un acte moral, le regard individuel de chaque blessé. Ajoutons que le fléau se présentait, dans ce

cas unique, sous la forme du serpent, l'emblème permanent du mal dès l'origine. Jésus déclare à Nicodème que sa prochaine élévation sera de même nature. Il arrivera donc que le mal qui consume l'humanité, le péché, sera exposé publiquement comme vaincu et réduit à l'impuissance; qu'il le sera, non dans un pécheur réel — ce spectacle ne représenterait que la condamnation particulière de cet individu — mais dans un vivant simulacre représentant le péché du monde, le Messie lui-même; et enfin que le regard de la foi sur ce Fils de l'homme *fait péché* (2 Cor. V, 21) pour tous, sera le moyen de sauver les pécheurs. C'est ainsi que se fondera le royaume. C'est là le second ἐπουράνιον. — Quel renversement complet du programme messianique de Nicodème! Cette manière de rectifier ses idées au moyen d'un type de l'Ancien Testament était bien en place; comme docteur de la loi, Nicodème était préparé à recevoir un tel enseignement.

« *Il faut,* » dit Jésus : d'abord, pour l'accomplissement des prophéties; puis, pour celui du décret divin dont les prophéties n'étaient qu'une émanation (Hengstenberg); ajoutons enfin : et pour la satisfaction des nécessités morales, connues de Dieu seul, d'où résulte ce décret lui-même. — La dénomination de *Fils de l'homme* est, ici comme au v. 13, choisie avec une intention marquée. C'est sur l'homogénéité complète de sa nature avec la nôtre, que repose la possibilité de la substitution mystérieuse annoncée dans cette parole.

La foi est présentée dans le v. 15 comme l'acte qui correspond au regard de l'Israélite mourant. La vie éternelle répond à la santé rendue au blessé. On voit ici que la foi au révélateur réclamée v. 12-13 ne sauve qu'en devenant la foi au Rédempteur, objet suprême de la révélation. — Πᾶς ὁ, *quiconque*, étend l'application de l'antitype à l'hu-

manité tout entière (πᾶς), tout en individualisant énergiquement l'acte de la foi (ὁ). — La leçon du T. R. (εἰς αὐτόν) est celle qui convient le mieux au contexte; elle se rattache naturellement au type du serpent d'airain : la foi regarde *à* son objet. C'est également la leçon qu'on doit envisager comme la mieux appuyée, si l'on considère comment les documents alexandrins se contredisent entre eux. Pour saisir l'altération graduelle, il suffit de ranger les trois leçons comme nous l'avons fait dans la note. — Meyer pense que les mots οὐκ ἀπόληται, ἀλλ' (*ne périsse point, mais*), qui manquent dans les alexandrins, ont été importés ici du v. 16. Il me paraît plutôt qu'ils ont été omis par erreur dans ces Mss. La répétition identique des mêmes mots à la fin des v. 15 et 16 a un caractère rhythmique qui convient à l'élévation du sentiment et de la pensée dans ces paroles du Seigneur. — Il faut remarquer le contraste entre le prés. ἔχῃ et l'aor. ἀπόληται. Le premier annonce un don immédiat et permanent; le second signale une éventualité redoutable.

De Wette se demande si une communication aussi obscure sur un fait encore aussi éloigné que la mort de Christ a pu être conforme à la sagesse pédagogique de Jésus. Mais il oublie que cette sagesse consistait tout aussi souvent à donner des énigmes qu'à en résoudre (II, 19). C'est sans doute par l'effet de cette prophétie que l'heure où Nicodème vit Jésus suspendu à la croix, au lieu d'être pour lui, comme pour tant d'autres, l'heure de l'infidélité et du désespoir, fut le signal qui fit éclater au dehors sa foi longtemps comprimée (XIX, 39).

V. 16. Jésus s'élève de degré en degré (οὕτως.... οὕτως, *ainsi.... tellement*) jusque dans les hauteurs des cieux. **« Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais**

qu'il ait la vie éternelle. » — C'est ici l'ἐπουράνιον par excellence; Jésus remonte jusqu'à la source suprême d'où est émané le décret de la Rédemption, l'amour divin. Le *monde*, cette humanité naturelle dont Dieu, dans l'Ancien Testament, avait laissé la plus grande partie en dehors de son gouvernement théocratique, dont les pharisiens vouaient la presque totalité à la colère et au jugement, Jésus le présente aux yeux de Nicodème comme l'objet de l'amour divin le plus infini : « *Dieu a tellement aimé le monde....* » L'effet de cet amour, c'est l'envoi et le don du Sauveur. Le terme employé ici n'est plus celui de *Fils de l'homme*, comme aux v. 13 et 14; c'est le titre de *Fils unique*. Il ne s'agit plus, en effet, de signaler l'homogénéité de ce personnage avec la race humaine, mais de faire éclater l'immensité de l'amour divin envers le monde. Pour cela, il faut un titre qui caractérise ce que le Sauveur du monde est pour le cœur de Dieu lui-même. Dans l'Ancien Testament, il était arrivé une fois que l'homme avait offert à Dieu son fils unique; Dieu n'est point resté en arrière avec sa créature : il a voulu faire un don de même nature. — Le mot *donner* renferme certainement, dans ce contexte surtout, plus que l'idée d'envoi : il exprime l'abandon complet, le don poussé, s'il le faut, jusqu'aux dernières limites, jusqu'au sacrifice. — Il y a, comme nous l'avons déjà fait remarquer, une solennité particulière dans la répétition des paroles du v. 15 à la fin du v. 16. Ces mots ressemblent au refrain d'un cantique. C'est un cri de triomphe poussé deux fois par le vainqueur. L'universalité du salut (*quiconque*), la facilité du moyen (*croit*), la grandeur du mal prévenu (*ne périsse point*), l'infini, en excellence et en durée, du bien accordé (*la vie éternelle*) : toutes ces notions célestes, complètement nouvelles pour Nicodème, se pressent dans cette période, qui couronne magnifiquement l'exposition du salut messianique. —

On voit par ce passage que, d'après saint Jean, Jésus attribue la Rédemption à l'amour divin comme à sa cause première. C'est également l'enseignement de saint Paul : « *Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui-même par Jésus-Christ* » (2 Cor. V, 18). Ces deux apôtres ne se contredisent donc pas plus sur ce point que sur tout autre. Le pardon n'est nullement arraché au Père par le Fils, ni d'après l'un, ni d'après l'autre, ni d'après le Maître lui-même. C'est du Père que part le salut. Mais cet amour de Dieu pour le monde pécheur n'est point en contradiction avec sa colère qui le menace de perdition. Ce n'est point l'amour de communion dont Dieu enveloppe le pécheur pardonné et redevenu son enfant; c'est un amour de compassion, semblable à celui qu'on éprouve pour des malheureux ou des ennemis, un amour dont l'intensité résulte de la grandeur même du châtiment suspendu sur le pécheur persévérant. Ainsi se lient étroitement les deux idées qui forment le commencement et la fin du verset : l'amour divin et la perdition imminente.

Plusieurs théologiens, à partir d'Érasme, ont supposé que l'entretien de Jésus et de Nicodème finit avec le v. 15 et que, dès le v. 16, c'est l'évangéliste qui parle, commentant par ses propres réflexions les paroles de son Maître. Cette opinion, adoptée par Tholuck et Olshausen, s'appuie principalement sur les passés ἠγάπησαν et ἦν v. 19, qui semblent être l'indice d'un temps bien plus avancé que celui où Jésus s'entretenait avec Nicodème, sur l'expression μονογενής, que l'on prétend appartenir au langage de Jean, non à celui de Jésus, enfin, sur ce que, dès ce moment, la forme de dialogue cesse complètement. On pourrait, à ce point de vue, envisager le γάρ du v. 16 comme destiné à introduire les explications de Jean; et la répétition dans ce même verset des paroles du v. 15 serait comme l'amen du disciple à la

déclaration du Maître. Cette opinion n'est donc pas dénuée de toute vraisemblance. Cependant, le γάρ serait-il un indice suffisamment accentué du passage de l'enseignement de Jésus au commentaire de Jean? L'auteur n'eût-il pas dû marquer plus distinctement cette transition importante? D'ailleurs, le mouvement qui emporte Jésus depuis le v. 13 n'est point épuisé avec le v. 15. L'exaltation croissante du sentiment, avec laquelle il présente successivement aux regards de Nicodème les plus grands prodiges de la charité divine, l'incarnation (v. 13), la Rédemption (v. 14. 15), ne peut cesser ainsi tout court; elle doit le pousser à remonter jusqu'au principe suprême d'où découlent ces dons inouïs, jusqu'à la charité infinie du Père. Rendre gloire à Dieu, c'est le terme auquel tend constamment le cœur de Jésus. Enfin, est-il probable qu'il eût renvoyé sèchement Nicodème, après les paroles du v. 15, sans lui faire entrevoir la cause et les conséquences de l'incrédulité qu'il venait de reprocher au corps auquel il appartenait, et sans lui adresser une parole d'encouragement personnel? Serait-ce bien là l'affectueuse sympathie d'un cœur véritablement humain? Jésus ne nous ferait-il pas plutôt dans ce cas l'effet d'un froid catéchiste? — Les difficultés qui ont donné lieu à l'opinion que nous combattons, ne sont pas si difficiles à résoudre. Les passés du v. 19 se justifient suffisamment par l'attitude froide et même hostile déjà prise à ce moment-là par la nation représentée dans ses chefs. Comp. II, 19 : « *Abattez ce Temple,* » et le v. 11 : « *Et vous ne recevez pas notre témoignage.* » De ce que l'expression μονογενής se trouve deux fois dans le prologue et une fois dans la première épître de Jean, mais jamais dans les autres discours de Jésus-Christ, il serait bien hasardé de conclure qu'elle n'appartient pas à la langue de Jésus. Nous avons vu combien ce terme est profondément motivé par le contexte. Les termes de *nouvelle naissance*,

de *naissance d'eau* et *d'Esprit*, ne se retrouvent nulle part ailleurs dans les discours de Jésus; faut-il douter pour cela qu'ils soient de lui? Dans une parole aussi originale que la sienne, le fond ne créait-il pas à chaque fois la forme? Quand on se rappelle que les ἅπαξ λεγόμενα se comptent par centaines dans les épîtres de saint Paul (230 dans la 1re aux Corinthiens, 143 dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens réunies, 118 dans l'épître aux Hébreux), comment pourrait-on conclure de ce qu'un terme ne se trouve qu'une fois dans les discours de Jésus, qui nous sont rapportés, qu'il n'appartenait pas réellement à son langage! Quant à la cessation de la forme de dialogue, nous l'avons déjà expliquée. Elle résulte simplement de la surprise croissante et de la docilité avide avec laquelle Nicodème recueille la révélation des choses célestes. Malgré ce silence, le dialogue n'en continue pas moins, au fond. Car, comme nous allons le voir, chaque mot que prononce Jésus est en relation directe avec les idées et les besoins de son interlocuteur, et cela jusqu'au v. 21 où nous trouvons enfin la parole d'encouragement qui clôt naturellement l'entretien et qui forme le pendant et le correctif indispensable de l'avertissement redoutable avec lequel Jésus avait reçu Nicodème. — Il est une autre opinion, celle de de Wette et Lücke, d'après laquelle Jean, tout en prétendant faire, jusqu'à la fin, parler Jésus, mêle cependant de plus en plus, mais sans en avoir la conscience, ses propres réflexions aux paroles de son Maître. Nous verrons si le manque d'à-propos ou quelque solution de continuité dans la contexture du discours donne réellement prise à une telle supposition.

V. 17-21. Le jugement résultant du salut messianique. C'est tellement l'amour qui a déterminé l'envoi du Fils, que le but de sa mission est, non le jugement, mais uniquement le salut du monde (v. 17). Mais de ce salut résulte nécessai-

rement un jugement, par la séparation du monde en croyants et en incrédules (v. 18). Et le triage ainsi opéré est le vrai jugement : car la foi ou l'incrédulité à l'égard de la lumière apparue dans le monde sont la manifestation de l'état moral vrai de chaque être humain (v. 19-21).

V. 17. « **Car Dieu n'a point envoyé son Fils**[1] **dans le monde pour juger le monde, mais afin que le monde soit sauvé par lui.** » — « *Car :* » la preuve que l'envoi du Fils est un effet de l'amour divin, c'est que le jugement du monde coupable n'a point été le but de cet envoi, comme on le pensait en Israël. Jésus oppose le but réel au but attendu. — Le mot *le monde*, répété trois fois, doit apprendre à Nicodème que la bienveillance de Dieu ne s'applique pas seulement aux Juifs, mais à toute l'humanité. L'universalisme de saint Paul, avec toutes ses conséquences, est en germe dans ces v. 16 et 17. — Calvin, Osterwald, Martin, Arnaud, N., traduisent : *pour condamner*. Le mot signifie simplement *juger*, et il faut bien se garder de substituer à l'idée de jugement celle de condamnation. C'est le jugement lui-même, dans le sens où l'entendaient les Juifs et surtout les pharisiens, que Jésus nie ici comme le but de sa venue; non qu'il faille conclure de là, avec M. Reuss, que « l'idée d'un jugement futur et universel est répudiée » dans notre évangile. Jean ne fait-il pas dire expressément à Jésus V, 27. 28 : « *Le Père a donné au Fils le pouvoir d'exercer le jugement, parce qu'il est Fils de l'homme. Ne vous étonnez pas de cela; car l'heure vient dans laquelle tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et en sortiront, ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement.* » XII, 48 : « *La parole que j'ai enseignée, c'est elle qui jugera au*

1. ℵ B L. et quelques Mnn. omettent αὐτοῦ.

dernier jour. » Voilà certes le fait du jugement futur et universel bien et dûment proclamé. Mais il faut distinguer deux jugements : l'un, purement moral, que l'homme prononce spontanément sur lui-même; c'est celui dont l'idée domine dans notre évangile, parce que ce livre a pour objet la première venue de Jésus, à laquelle se rattache ce jugement moral; l'autre, extérieur, indiqué dans l'évangile, et développé largement dans l'Apocalypse, parce que ce livre est le tableau de la seconde venue du Seigneur dont ce jugement extérieur fait partie. Sur ce point, comme sur tous les autres, ces deux livres sont le complément l'un de l'autre. — Ce que Jésus nie dans cette parole, c'est donc uniquement l'idée, reçue en Israël, que le jugement extérieur du monde soit le but de sa mission actuelle.

V. 18. « **Celui qui croit en lui, n'est point jugé; mais**[1] **celui qui ne croit pas, est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.** » — Jésus confirme et renforce la pensée du v. 17 en déclarant que le croyant est même complètement affranchi du jugement à venir. — Les traducteurs ci-dessus nommés et des interprètes tels que Meyer, Hengstenberg, entendent, ici encore, le mot κρίνειν dans le sens de *condamner*. Et cependant, le sens simple du mot et le parallèle V, 24 auraient dû les préserver de cette erreur. Κρίνειν (*juger*), c'est constater l'état moral par un examen détaillé des actes. Or cette enquête, qui sera l'un des traits essentiels du jugement futur et final (Apoc. XX), n'aura point lieu, même alors, pour le croyant. « *Il ne vient point en jugement;* » il n'y sera point soumis avec le reste de l'humanité. Il comparaîtra bien (Rom. XIV, 10; 2 Cor. V, 10), mais pour être déclaré saint et apte à juger le monde (1 Cor. VI, 2. 3). Et pourquoi la foi nous soustrait-elle au

1. Δε est omis par ℵ B et quelques Pères.

jugement à venir? Parce qu'elle nous conduit à la lumière (v. 21) et nous introduit ainsi dans une sphère à laquelle le jugement ne peut plus s'appliquer; car dans cette lumière elle-même le jugement a déjà eu lieu; le croyant l'a anticipé (1 Cor. XI, 31). — Le prés. οὐ κρίνεται, *n'est point jugé*, est celui de l'idée, du principe, comme le ἔρχεται V, 24. — Cette première proposition du v. 18 se rattache encore directement au mouvement des v. 16 et 17. La seconde est une antithèse provoquée par la première : « Si le croyant n'est pas jugé, l'incrédule, lui, le sera, et même, en un certain sens, l'est déjà par le fait de son incrédulité. » — A mesure que Jésus se livre ainsi au sentiment du contraste, la notion du jugement se transforme dans sa pensée et prend un sens figuré et spirituel. C'est du reste ce que Jean fait sentir en ajoutant le mot ἤδη, *déjà*, et en substituant le parfait au présent (κέκριται, au lieu de κρίνεται). Le mot *juger*, dans cette application un peu différente, conserve toujours son sens fondamental : constater l'état moral. Mais cette révélation a lieu, pour l'incrédule, dès maintenant. Il prononce, par son incrédulité, sur sa tendance intérieure, une sentence suffisamment claire, que le juge final n'aura plus qu'à ratifier; de sorte que sa place dans le triage futur est déjà fixée. On voit que, même dans le second membre, où le sens moral du mot *juger* domine, l'idée du jugement extérieur n'est pourtant pas complètement exclue. — Il faut remarquer la négation subjective μή devant πιστεύων : « *en ne* croyant pas, » ou « *parce qu'*il ne croit pas. » Cette notion de causalité, impliquée dans μή, est positivement développée dans la dernière partie du verset : « *Parce qu'il n'a pas cru....* » Ces mots signifient : parce qu'il n'est pas sous la sauvegarde de la foi. — Par le titre de *Fils unique*, Jésus fait ressortir l'excellence de cette sauvegarde et la culpabilité de ceux qui la repoussent. Plus est glorieux l'être qui

se présente, plus il est criminel de se détourner de lui. — Son *nom* est l'expression normale de son essence; c'est le titre de Fils. — Le parf. πεπίστευκεν, *n'a pas cru*, se rapporte moins à l'acte qu'à sa conséquence : « Parce qu'il ne se trouve pas dans la position privilégiée qui résulterait pour lui du fait d'avoir cru en un tel nom. »

V. 19. « **Et voici le jugement : c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière; car leurs œuvres étaient mauvaises.** » — Le v. 18 signalait un triage; Jésus présente ce triage comme le vrai jugement. En devenant incrédule ou croyant, chaque homme constate positivement son état moral, mieux encore que ne le ferait l'enquête la plus rigoureuse. Voilà un jugement qui diffère autant de celui que se représentaient les Juifs, que la fondation du royaume décrite v. 14 et 15 diffère de celle qu'ils se figuraient. — « *Voici le jugement.* » Ces mots sont comme le titre des versets suivants, y compris le v. 21. Mais l'ordre qu'avait suivi Jésus dans le v. 18 est renversé : les incrédules sont placés les premiers (v. 19. 20); les croyants à la fin (v. 21). Pourquoi cela? Sans doute, parce que Jésus tient à finir par le mot encourageant à l'adresse de Nicodème. — Κρίσις, toujours *jugement*, et non pas *condamnation*, comme continuent à traduire les interprètes déjà cités. L'état moral de l'homme est constaté, en bien comme en mal, par l'attitude qu'il prend à l'égard de Jésus. Comment expliquer cette valeur décisive du rapport intime à Jésus-Christ? C'est que Jésus est la *lumière*. Ce mot signifie ici, comme dans tout l'évangile, la sainteté clairement révélée à la conscience. Il résulte de là que la relation libre de notre cœur avec un tel être témoigne infailliblement de notre tendance morale la plus intime. — Quant au résultat général de ce jugement, Jésus déclare que l'épreuve est déjà faite pour le monde,

de manière que l'issue en peut être énoncée avec certitude : « *Les hommes ont mieux aimé.....* » Jésus dit : *les hommes*, ce qui se rapporte directement à la masse du peuple juif (v. 11), mais en même temps à toute l'humanité déchue, dont Jésus sait bien que le peuple juif est, à cet égard, le représentant. — L'expression *ont mieux aimé* n'a nullement pour but, comme le pense Lücke, d'atténuer la culpabilité de l'incrédule, en insinuant que, chez lui aussi, il y a encore un attrait pour la vérité. Elle aggrave, au contraire, sa responsabilité, en faisant ressortir la libre préférence avec laquelle, mis en face de la lumière, il a opté pour les ténèbres. — Et quel a pu être le motif de cette coupable préférence? C'est qu'*ils avaient de mauvaises œuvres* qu'ils désiraient cacher et conserver. Or la lumière les eût dévoilées et condamnées, et ils eussent dû, à sa clarté, y renoncer. — Il faut remarquer le contraste entre l'aor. ἠγάπησαν, qui indique l'acte positif du refus de croire, et l'imparf. ἦν, qui se rapporte à l'état permanent antérieurement à l'apparition de la lumière. — Ἔργα, *œuvres*, désigne toute l'activité morale, tendance et actes.

V. 20. Cette relation de causalité entre l'immoralité foncière et l'incrédulité est expliquée à Nicodème par une comparaison tirée de la vie ordinaire: « **En effet, quiconque pratique le mal, hait la lumière et ne vient point à la lumière**[1], **afin que ses œuvres ne soient pas condamnées.** » — Jésus fait peut-être allusion à la nuit qui régnait en ce moment. Que de malfaiteurs erraient dans les ténèbres, poursuivant leurs buts criminels! Ce n'était pas accidentellement qu'ils avaient choisi cette heure. Voilà l'image de ce qui se passe dans le monde moral. La sainte apparition de Jésus a la vertu de mettre toutes les actions humaines dans

1. ℵ seul omet les mots και ουκ εργεται εις το φως (évidemment par suite de la confusion des deux φως de la part du copiste).

leur véritable jour. Lors donc que quelqu'un fait le mal, *et veut y persévérer*, il se tient à distance de Jésus et de son éclat; cette clarté amènerait au grand jour de sa conscience la perversité intérieure de sa conduite et l'obligerait à y renoncer, ce qu'il ne veut pas. Il nie donc; et l'incrédulité est la nuit dont il s'enveloppe pour continuer à pécher. Telle est la genèse réelle de l'incrédulité. — Les mots φαῦλα πράσσων, *celui qui fait le mal*, désignent non-seulement la tendance à laquelle on s'est livré, mais celle dans laquelle on est décidé à persévérer (le part. prés. πράσσων, non πράξας). Le mot φαῦλα est substitué à πονηρά du v. 19, non sans raison. Celui-ci exprimait l'appréciation de Jésus; c'était une sentence. Le premier se rapporte à la nature intrinsèque des actes et à leur dépravation foncière. Ce mot signifie proprement: *des choses de rien;* c'est l'opposé de ἀλήθεια, la *vérité* à laquelle est attachée l'idée de réalité. — Il y a une différence correspondante entre les deux verbes πράττειν et ποιεῖν: le premier indique l'action qui ne s'exerce que dans le néant, des œuvres vides de toute substance morale; le second implique une réalisation effective, un produit subsistant. — Mais il faut bien se garder de croire que le terme *pratiquer le mal* se rapporte uniquement à des actes criminels. Jésus pense très-certainement aussi, et surtout peut-être, à la vie extérieurement honnête, mais vide de tout réel sérieux moral, de la plupart des chefs en Israël et particulièrement des pharisiens: l'exaltation du *moi* et la recherche de la gloire humaine appartiennent aussi au φαῦλα πράττειν, dans le sens où l'entend Jésus. — Μισεῖ, *il hait*, exprime l'antipathie instinctive, immédiate, qui résulte de cette tendance mauvaise; οὐκ ἔρχεται, *il ne vient pas*, la résolution réfléchie de rejeter. — Ἐλέγχειν: mettre au jour la nature d'une chose mauvaise.

Le principe de l'incrédulité n'est donc pas intellectuel, mais moral. La preuve que Jésus donne, au v. 20, de ce fait intérieur, est d'une parfaite lucidité. Tout ce que Pascal a écrit de plus profond sur la relation de la volonté à l'intelligence, du cœur à la croyance, est par avance dit dans ce verset et dans le suivant.[1]

V. 21. « **Mais celui qui fait la vérité, vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées**[2] **comme étant faites en Dieu.** » — La foi, aussi bien que l'incrédulité, découle de la tendance de la volonté. La racine de la foi est un amour dominant et une pratique relative du bien moral. Il y a dans l'humanité, même avant l'apparition de Christ, des hommes qui, quoique atteints, comme les autres, du mal inné, réagissent contre le penchant mauvais, et poursuivent avec une noble sincérité la réalisation de l'idéal moral qui resplendit à leurs yeux (I, 5. 9). Ce sont ceux que saint Paul, encore d'accord en ce point avec saint

1. Voici les réflexions que cet admirable passage inspire à M. Colani (*Revue de théol.* t. II, p. 49) : « L'évangéliste ne sent pas même la contradiction des termes... il ne sort pas d'un cercle. La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. Pourquoi? Parce que leurs œuvres sont mauvaises, et que, faire le mal, c'est haïr la lumière. » Puis M. Colani conclut gravement de cette prétendue pétition de principe et de l'erreur dualiste qu'il trouve aussi dans ce morceau, que, quand l'apôtre écrivait, « la spéculation religieuse était encore à son berceau. » M. Colani n'a point discerné les deux rapports parfaitement distincts, exprimés par les deux particules γάρ v. 19 et 20. Le premier γάρ *signale* comme un fait la relation de causalité entre l'immoralité intérieure et l'incrédulité : « Ils ont été incrédules, car (*parce que*) ils étaient immoraux. » Le second *explique* et justifie la relation ainsi établie : « Car (*en effet*) l'immoralité produit nécessairement la haine de la lumière, par conséquent l'incrédulité. » Le galimatias que trouve ici le critique, est tout à sa charge.

2. ℵ omet la presque totalité de ce verset, jusqu'à οτι (sans doute par suite de la confusion des deux τα εργα αυτου v. 20 et 21, une partie des autorités plaçant au v. 21 αυτου après εργα).

Jean, dépeint comme ceux qui, *en persévérant dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité* (Rom. II, 7). Jésus les désigne comme ceux qui *font la vérité*. Ce mot caractérise un attachement sérieux à la discipline théocratique, d'où résulte une moralité qui, malgré ses imperfections, est pourtant de bon aloi et fait contraste avec les momeries de la justice pharisaïque. Comp. les expressions analogues, *être de Dieu*, *être de la vérité* (VIII, 47; XVIII, 37). — Ἀλήθεια, *la vérité*, la connaissance de la véritable essence des choses, le bien moral perçu par la conscience. — Cette recherche sérieuse de la sainteté, qui peut se trouver aussi bien chez un péager pénitent que chez un irréprochable Nicodème, détermine une sympathie immédiate du cœur pour Christ, au moment où il apparaît. L'âme reconnaît en lui son idéal réalisé et se sent attirée à lui comme à celui par qui elle parviendra à le réaliser elle-même. — L'expression figurée *venir à la lumière* n'est-elle point une allusion à la démarche de Nicodème? Si la nuit qui régnait au dehors était l'image de l'incrédulité, cette lumière auprès de laquelle ils étaient assis, tandis que tout le monde, autour d'eux, était dans la nuit, était un emblème de celle qu'il était venu chercher pour son âme. Jésus apprécie bien tout ce qu'il a fallu à ce vieillard d'amour de la vérité et de droiture morale, pour s'approcher ainsi de lui et pour entendre, sans se roidir, tout ce qu'il avait dû accepter jusqu'ici.

Jésus explique cet attrait des âmes droites pour la lumière; il provient d'un besoin profond de manifestation et d'approbation: « *Afin que ses œuvres soient manifestées comme étant faites en Dieu.* » On traduit ordinairement: « Afin que ses œuvres soient manifestées, parce que.... » La traduction un peu différente que nous avons adoptée, est parfaitement justifiée par le génie de la syntaxe grecque (comp. IV, 35).

Le sens est ainsi plus aisé à comprendre. — Tout homme droit, tout Nathanaël, se réjouit d'entrer en contact intime avec Christ, la sainteté vivante, afin que l'impulsion intime sous laquelle il agit et qui fait l'âme de sa vie, vienne au grand jour. Cette impulsion, en effet, est divine; il n'a donc pas d'intérêt à la soustraire à l'éclat de la lumière *qui manifeste tout* (Éph. V, 13). Au contraire, il y aura dans l'approbation pleine de sympathie dont elle sera l'objet de la part de la lumière essentielle, Christ, un affermissement et un stimulant, un gage et un moyen puissant de victoire sur le principe contraire. Ne semble-t-il pas entendre Jésus décrire ce qu'il fait en ce moment et par cette parole même par rapport à Nicodème? — Les ἔργα, *œuvres*, dont il est ici parlé, sont les soupirs d'un péager contrit ou d'un brigand repentant, comme les nobles aspirations d'un Jean ou d'un Nathanaël. — Si l'expression «*faites en Dieu*» paraît bien forte pour caractériser la tendance morale de l'homme sincère avant la foi, n'oublions pas qu'il y avait déjà une foi en Israël, qu'il y en a une même chez le païen sincère, et que, soit en dedans, soit en dehors de la théocratie, c'est toujours l'impulsion divine qui est la source de tout bien dans la vie humaine. C'est le Père qui attire les âmes au Fils et qui les lui donne (VI, 44. 37). C'est Dieu qui excite, dans l'âme sincère, le besoin de la lutte, même impuissante, contre le mal inné (Rom. VII). Voilà pourquoi Jésus peut dire de l'homme en qui la docilité envers cette divine initiative est devenue le principe dominant, que «*ses œuvres sont faites en Dieu.*» C'est ici que s'ouvre le vaste domaine réservé à la liberté humaine, placée, comme elle l'est, entre la corruption innée, d'une part, et l'impulsion divine, de l'autre. Il appartient à l'homme de réagir contre celle-là sous l'empire de celle-ci (v. 21), ou bien de s'affranchir de l'une en s'abandonnant à l'autre (v. 19. 20).

La foi ou l'incrédulité envers Jésus-Christ manifestent donc l'emploi que l'homme a fait de sa liberté morale en se livrant à l'un ou l'autre des deux principes qui le sollicitent. « Dans l'humanité antérieure à Christ, dit Lücke, sont confondues deux espèces d'hommes. Avec l'apparition de Jésus commence le triage; » αὕτη ἡ κρίσις. Sous les arbres de la même forêt, observe Lange, toutes sortes d'oiseaux s'abritent confondus, durant la nuit. Mais, au matin, dès que le soleil verse ses rayons, les uns ferment les yeux et cherchent la retraite la plus obscure, tandis que les autres battent des ailes et saluent le soleil de leurs chants. Ainsi l'apparition de Christ sépare les amis du jour et ceux de la nuit, confondus jusqu'alors dans la masse de l'humanité.

L'école de Tubingue trouve dans ce passage une nouvelle preuve de ce fait, que l'évangéliste admet deux espèces d'hommes différentes par nature. Et M. Colani trouve cette manière de voir vraisemblable (*Revue de théol.* t. II, p. 49). Toutes les expressions employées par Jean, « ils ont *mieux aimé,* » « *pratiquer* les choses mauvaises, » « *faire* la vérité, » sont au contraire empruntées aux notions de choix et de libre activité.

C'est par cette parole d'espérance que Jésus prend congé de Nicodème, après l'avoir reçu avec l'avertissement le plus sévère. Nicodème peut n'être pas encore né de nouveau. Il n'en est pas moins, aux yeux de Jésus, du nombre de ces âmes droites qui croiront un jour et que cette foi conduira au baptême d'eau et, par là, au baptême d'Esprit. C'est donc avec une calme assurance que Jésus va désormais l'attendre, après lui avoir dévoilé en sa personne le rendez-vous de tous ceux qui marchent dans la vérité.

M. Reuss trouve étrange le silence de Jean sur le départ de Nicodème. « Nous l'avons bien vu venir; mais nous ne le

voyons plus s'en aller. Nous ignorons complètement le résultat de cet entretien» (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 318). Il tire de là une preuve contre la réalité historique du récit. — Cette objection ne nous paraît pas sérieuse. L'évangéliste aurait-il donc dû dire expressément que Nicodème, après s'être ainsi entretenu avec Jésus, s'en retourna dans sa maison? Et quant à l'effet produit, non-seulement il est clairement annoncé au v. 21, mais il ressort positivement de l'histoire ultérieure (VII, 50. 51; XIX, 39). Jean respecte le mystère du travail intérieur qui vient de commencer et laisse parler les faits. C'est de la révélation de Jésus qu'il s'agit dans ce récit, et non de la biographie de son interlocuteur.

Nous sommes maintenant en état de porter un jugement sur le caractère historique de cet entretien.

1. La réalité du personnage de Nicodème a été niée par la raison que les Synoptiques ne parlent pas de lui; comme si, avec un aussi riche parterre que le ministère de Jésus, chaque fleur non cueillie par les premiers passants devait être taxée de fleur artificielle! Le rôle de Nicodème dans la séance du sanhédrin (ch. VII) et la part qu'il prit aux derniers honneurs rendus au corps de Jésus (ch. XIX), sont des circonstances dont aucun motif valable ne peut faire suspecter la vérité. Un accord psychologique parfait et pourtant nullement cherché règne entre ces différents traits de la conduite de Nicodème, et donne à ce personnage le caractère d'un être concret et vivant. La réalité historique de l'interlocuteur est donc suffisamment garantie par ces faits.

2. Quant à celle de l'entretien, ne résulte-t-elle pas de la parfaite convenance de toutes les paroles de Jésus dans cette situation donnée? Que devait-il dire, en commençant, à un membre du sanhédrin, du parti pharisien, sinon une

parole équivalente, pour le sens, à celle-ci : « *Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point au royaume de Dieu* »? Après avoir ainsi produit le vide, ne devait-il pas chercher à le remplir, mais toujours en tenant compte du point de vue de son interlocuteur? C'est ce que fait Jésus dans la partie positive de l'entretien. Il instruit Nicodème des plans divins pour la fondation du royaume de Dieu, mais toujours en opposant directement programme à programme, Messie à Messie, royaume à royaume, jugement à jugement, de telle sorte que chaque mot ressemble à un coup tiré à bout portant, et que la donnée du v. 1 : « *Un homme d'entre les pharisiens*, » explique virtuellement tout l'entretien. Cette application si directe, cet à-propos constant, cette tenue ferme de l'entretien, en garantissent la réalité. Une composition libre n'eût pas respecté à ce point les données de la situation. Sans doute, nous ne possédons pas le compte rendu complet de l'entretien. La visite de Nicodème a certainement duré plus que les quelques minutes nécessaires pour en lire le récit. Mais Jean nous en a transmis le sommaire, dans quelques paroles saillantes, qui avaient été comme le noyau des communications de Jésus. C'est ce qu'indiquent les transitions assez vagues par καί. Nous n'avons pas ici la vue de la chaîne, mais celle des principales sommités.

III.

Jésus dans la campagne de Judée : v. 22-36.

Les témoignages de Jean-Baptiste, qui avaient commencé à révéler Jésus au monde, avaient un caractère purement déclaratif : c'étaient des appels à la foi. Dans le morceau qui va suivre est rapporté un dernier discours du Précurseur, dans lequel sont proclamées plus énergiquement encore que

précédemment la dignité messianique et l'origine céleste de Jésus. Mais ce qui distingue surtout ce témoignage des premiers, c'est le ton grave et menaçant qu'y prend le Précurseur et qui en fait une véritable protestation contre l'attitude morale d'Israël et son incrédulité naissante. C'était donc bien l'un des traits saillants de l'histoire de la révélation de Jésus, ainsi que de celle de l'incrédulité juive.

Le Précurseur prononça ces paroles, probablement les dernières de son ministère public, dans la campagne de Judée, où Jésus exerçait alors le sien non loin de lui. Il paraît par là que le Seigneur n'était point retourné en Galilée après son séjour à Jérusalem, à la fête de Pâques. Il se rendit de la capitale dans les campagnes méridionales de la Terre-Sainte, où il se mit à prêcher et à baptiser, à peu près comme le faisait Jean-Baptiste.

Comment expliquer cette forme d'activité que revêt en ce moment son ministère? — Après que le Temple s'était fermé pour lui, il avait parcouru la ville sainte, n'y rencontrant qu'un homme marquant disposé à préférer réellement la lumière aux ténèbres. Alors il s'éloigne encore plus du centre et se fixe dans la province; et à cette retraite locale correspond une modification de nature plus profonde dans son activité. Il s'était présenté dans le Temple avec autorité, comme un souverain qui fait son entrée dans son palais. La sainteté de son appel n'ayant pas été comprise, Jésus se borne aux fonctions qu'on peut appeler prophétiques, la prédication et les miracles; il ne conserve plus du ministère messianique proprement dit qu'une chose, le baptême, ce signe destiné à marquer extérieurement la limite entre ceux qui forment la communauté du Christ et ceux qui y restent étrangers. Il arrive ainsi que Jésus, en rétrogradant, se trouve, en ce moment de son ministère, au même point que Jean-Baptiste parvenu au faîte du sien et qu'il devient

pour un temps son propre précurseur. De là la simultanéité des deux baptêmes et l'espèce de concurrence qui s'établit entre ces deux missions. Nous verrons Jésus, après son retour en Galilée, renoncer même au baptême. Comme unique élément de l'organisation messianique, il emploiera l'apostolat; du reste il travaillera simplement à éveiller la foi chez les individus et renverra la fondation de l'Église et le rit du baptême qui s'y rattache à l'époque plus éloignée où sa mort et sa résurrection l'auront affranchi de toute solidarité avec Israël incrédule.

Ces transformations dans le ministère de Jésus n'ont point échappé aux regards des rationalistes; mais ils n'y ont vu que le résultat d'un mécompte croissant. Cependant, Jésus avait tout annoncé dès le premier jour : « *Abattez ce Temple;* » et le succès final de son œuvre aurait dû leur montrer qu'il y avait mieux ici que l'effet d'une déception. La foi admire, au contraire, dans cette marche, l'élasticité du plan divin dans ses rapports avec la liberté humaine et la parfaite souplesse avec laquelle le Fils sait se plier aux instructions journalières de son Père. Par là l'absence de tout plan devient le plus sage et le plus merveilleux des plans; et l'exécution de la pensée divine, laissant un libre jeu à la liberté des hommes, peut s'emparer et se servir de leur opposition même à ses desseins pour les réaliser plus sûrement.

Ce coup d'œil donne la clef des principales difficultés du récit suivant et fait comprendre la simultanéité momentanée de ces deux ministères dont l'un eût dû proprement aboutir à l'autre.

Ce morceau renferme : 1° le tableau général de la situation : v. 22-26; 2° le discours de Jean-Baptiste : v. 27-36.

1. V. 22-26.

V. 22. « **Après cela, Jésus se rendit avec ses disciples dans la campagne de Judée; et il séjournait là avec eux et baptisait.** » — Μετὰ ταῦτα, *après cela*, rattache, d'une manière générale, ce morceau à II, 23-25 : « *A la suite de* cette activité de Jésus à Jérusalem. » — Ἰουδαία γῆ désigne la *campagne*, en opposition à la capitale. — Les imparf. *il séjournait* et *il baptisait* indiquent que ce séjour fut d'une certaine durée. — L'expression *il baptisait* est déterminée plus exactement IV, 2 : « *Toutefois, ce n'était pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples.* » L'acte moral seul appartenait à Jésus; l'opération matérielle se faisait par les disciples. Si ces deux passages se trouvaient dans deux évangiles différents, les critiques ne manqueraient pas d'y voir une contradiction. Ce qui importe uniquement à saint Jean, dans ce contexte-ci, c'est de placer ce baptême sous la responsabilité de Jésus lui-même.

V. 23. « **Or Jean baptisait aussi à Enon, près de Salim, parce qu'il y avait là abondance d'eaux; et on s'y rendait et on y était baptisé.** » — La situation d'*Enon* et *Salim* n'est pas certaine. Eusèbe, dans son *Onomasticon*, place Enon à 8,000 pas au sud de Bethséan ou Scythopolis, située dans la vallée du Jourdain, et Salim plus à l'occident. Il résulterait de là que ces deux localités se trouvaient en Samarie. Mais comment Jean se fût-il établi chez les Samaritains? Comment les foules l'eussent-elles suivi chez ce peuple hostile? Jos. XV, 32 nous met sur une voie toute différente. Il y est parlé de trois villes : *Silhim*, *Haïn* et *Rimmon*, situées vers la frontière méridionale de la tribu de Juda, sur les confins d'Edom (comp. XV, 21). Jos. XIX, 7 et 1 Chr. IV, 32 Haïn et Rimmon reparaissent ensemble. Enfin Néh. XI, 29 les deux noms sont confondus en un seul : *Hen-Rimmon*.

Enon ne serait-il pas une contraction plus complète encore des deux noms? Cette supposition ingénieuse de Hengstenberg, poursuivant les indications de Wieseler (*Chronol. Synopsis der vier Evang.* p. 247 et 248), fait tomber la difficulté du baptême *en Samarie* et donne un sens plus convenable au motif : « *Parce qu'il y avait là abondance d'eau.* » Cette raison en effet a plus de poids, appliquée à une contrée généralement privée d'eaux et presque déserte, comme l'était l'extrémité méridionale de Juda, que s'il s'agissait d'un pays tout entier riche en eaux, comme la Samarie. — *Haïn* signifie *source; Salim* (שָׁלִחִים, de שָׁלַח), *conduit d'eau.*

Jésus aurait ainsi traversé du nord au sud, sur les traces de Jean-Baptiste, tout le territoire de la tribu de Juda, visitant une fois au moins en sa vie Bethléem, Hébron et la contrée qui s'étend jusqu'à Beerséba. Dans les Synoptiques, nous le voyons faisant une excursion analogue jusqu'aux confins septentrionaux de la Terre-Sainte et séjournant à Césarée de Philippe, dans le voisinage de l'ancienne Dan, au pied du Hermon. Dan et Beerséba sont les deux points extrêmes de l'héritage donné à Israël. Toutes les contrées du domaine théocratique auraient donc été visitées par Jésus-Christ. — Hengstenberg, profitant de ce séjour de Jésus dans le voisinage du désert, place ici la tentation. Nous avons déjà exposé les raisons qui rendent cette opinion insoutenable (voy. p. 313).

V. 24. « **Car Jean n'avait pas encore été mis en prison.** » — Cette remarque n'est motivée par rien dans les récits qui précèdent; car l'évangéliste n'a rien dit encore qui pût faire supposer que Jean-Baptiste fût déjà emprisonné à cette époque. C'est donc ailleurs que dans notre évangile qu'il faut chercher l'occasion du malentendu que Jean rectifie dans ce verset. On la découvre facilement dans

nos deux premiers Synoptiques. Matth. IV, 12 : « *Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée.* » Marc I, 14 : « *Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée.* » Ces paroles suivent immédiatement le récit du baptême et de la tentation; d'où l'on pouvait aisément conclure que l'emprisonnement de Jean-Baptiste avait suivi de très-près le baptême de Jésus et précédé son premier retour en Galilée. Le récit de Luc III, 19. 20 est tout différent; car il ne mentionne l'emprisonnement de Jean-Baptiste que par anticipation. Il faut conclure de là : Ou, avec Hengstenberg, que le récit des deux premiers Synoptiques omet simplement le premier retour de Jésus en Galilée, mentionné dans notre évangile I, 44, et commence avec le retour indiqué IV, 3, lequel serait ainsi identique avec celui que raconte Matth. IV, 12. Hengstenberg s'appuie sur le terme ἀνεχώρησεν dans Matthieu, qui indique, selon lui, une retraite motivée par quelque danger dont Jésus se sentait menacé en Judée et, par conséquent, une activité de Jésus antérieure à ce retour. — Ou bien il faut admettre que le récit des deux premiers Synoptiques confondait d'une manière inconsciente ces deux premiers retours de Jésus de Judée en Galilée. Cette identification avait pour conséquence le retranchement de presque toute une année du ministère de Jésus, précisément de celle dans laquelle se sont passés tous les événements racontés par Jean I, 44-IV, 54. Pour retrouver le terrain sur lequel se passent les faits actuellement racontés, Jean était donc obligé de distinguer expressément ce que la tradition rédigée par les Synoptiques avait confondu; il y était particulièrement forcé au moment où il parlait de ces deux baptêmes dont la simultanéité eût été historiquement impossible au point de vue des deux premiers Synoptiques. Et c'est là le but de l'observation qu'il a intercalée dans son récit v. 24. L'explication de Heng-

stenberg ne trouve qu'un faible appui dans le terme ἀνεχώρησεν. La vérité de la seconde, au contraire, nous paraît constatée par l'intention marquée avec laquelle saint Jean distingue expressément ces deux retours en Galilée, en rappelant les deux miracles, opérés à Cana, qui les avaient signalés l'un et l'autre. Comp. les deux remarques correspondantes II, 11 et IV, 54. Nous n'avons pas à rechercher ici comment s'était produite cette confusion dans la tradition. Nous rappellerons seulement : 1° Que si même saint Matthieu est le rédacteur de la narration contenue dans le premier évangile, il n'était pas encore apôtre à cette époque. 2° Que l'œuvre de Jésus, telle que les Synoptiques se sont proposé de la raconter, n'avait point encore commencé; ce n'est que depuis son second retour en Galilée que Jésus exerça son ministère sous sa forme définitive et devint le *prophète de Galilée* que nous dépeignent les trois premiers évangiles. Jusqu'alors il n'avait accompli qu'une série de tentatives infructueuses en Judée. L'histoire de ces premiers temps avait une grande importance dans le tableau de l'incrédulité juive et par conséquent dans l'évangile de saint Jean; mais elle n'avait aucune portée dans le récit de la fondation réelle et effective du règne de Dieu par le ministère de Jésus-Christ.

Nous pouvons tirer de ce v. 24 une conséquence importante pour la position de l'auteur de notre évangile au sein de la primitive Église. Quel autre qu'un apôtre, et un apôtre de premier ordre, eût pu prendre cette position souveraine à l'égard de la tradition reçue dans l'Église, émanant des Douze et consignée dans les évangiles antérieurs au sien? Pour y apporter d'un trait de plume une modification aussi profonde, il fallait se sentir en possession d'une autorité parfaitement incontestée.

V. 25. « Il survint donc une dispute, de la part des

disciples de Jean, avec des Juifs[1], touchant la purification. » — Après avoir indiqué le temps et le lieu du discours suivant, Jean nous en fait connaître l'occasion. C'est une discussion que provoqua la concurrence des deux baptêmes voisins. Οὖν, *donc*, indique cette relation. — L'expression : « *De la part des disciples*, » montre que les disciples de Jean furent les provocateurs. — La leçon de la plupart des Mjj., Ἰουδαίου, *un Juif*, au lieu de Ἰουδαίων, *des Juifs*, est généralement reçue aujourd'hui. Mais ne faudrait-il pas τινός? Puis, un témoignage si solennel pourrait-il avoir été provoqué par une circonstance aussi insignifiante qu'une altercation avec un individu quelconque? Le témoignage des plus anciennes Vss. en faveur de Ἰουδαίων n'est pas sans importance; et le *Sinaït.* est venu confirmer l'antiquité de cette leçon, qui est en elle-même la plus probable. Il nous paraît que la terminaison ου est une faute très-ancienne provenant de la confusion avec les deux terminaisons semblables Ἰωάννου et καθαρισμοῦ. — Le sujet de la discussion fut le mode de la vraie purification. En présence de Juifs venus de Jérusalem pour épier, de la part du sanhédrin (IV, 1), l'activité de Jean et de Jésus, les disciples de Jean trahirent sans doute le mécontentement que leur causait le baptême très-fréquenté de Jésus, sur quoi les Juifs leur rappelèrent que leur maître lui-même avait caractérisé Jésus comme le vrai purificateur, d'où il résultait que son baptême avait plus d'efficacité que celui de Jean. Cette question était embarrassante; les disciples se décidèrent à la porter devant Jean-Baptiste.

V. 26. **« Et ils vinrent vers Jean et lui dirent : Maître, celui qui était avec toi de l'autre côté du Jourdain, au-**

---

1. T. R. lit Ἰουδαιων avec ℵ G plusieurs Mnn. It. Vg. Syr^{cur} Cop. Or. Tous les autres Mjj. Mnn. et Vss. lisent Ἰουδαιου.

quel tu as rendu témoignage, voici, il baptise, et tous viennent à lui. » — Il y a de l'amertume dans ces paroles. Les mots : « *Auquel tu as rendu témoignage*, » rappellent la générosité dont Jean a fait preuve envers Jésus : « Voilà comment tu as agi, toi (σύ) ; et voici comment il agit, lui (οὗτος) ! » — Ἴδε, *voici*, fait ressortir le caractère inattendu de ce procédé : « Il baptise (non, comme traduit M. Rilliet : « C'est lui qui baptise. ») ; non content de s'affirmer, il t'annule. » Le baptême était un rit spécial, introduit par Jean, et qui distinguait son ministère de tout autre. En se l'appropriant, Jésus semblait usurper un rôle étranger et vouloir anéantir celui qui l'avait rempli jusqu'alors. Et ce qui est plus poignant encore, c'est qu'il réussit : « *Tous viennent à lui.* » Cette exagération, *tous*, est l'effet du dépit. Matth. IX, 14 nous montre les disciples de Jean animés en Galilée, après l'emprisonnement de leur maître, de la même disposition hostile et plus ou moins coalisés avec les adversaires de Jésus.

2. V. 27-36.

Jean ne résout pas directement, dans sa réponse, la difficulté spéciale qui les amène. Il caractérise d'une manière complète la relation des deux personnages dont on prétend faire des rivaux et montre que toute opposition, toute comparaison même entre eux est déplacée. La solution ressort indirectement de ce rapport. Le discours a deux parties qui résultent naturellement de la situation donnée : le Précurseur (v. 27-30) et le Messie (v. 31-36), ou, pour employer ses propres expressions, l'ami de l'époux et l'époux. Le but de Jean-Baptiste est de calmer ses disciples, en leur montrant que ce qui les afflige, est précisément ce qui met le comble à sa joie. On a remarqué de tous temps une singulière analogie entre ce discours de Jean-Baptiste et l'entre-

tien de Jésus avec Nicodème, et l'on a tiré de là des conséquences peu favorables à l'authenticité de l'un et de l'autre. Puis, beaucoup d'expressions et d'idées semblent appartenir à un christianisme déjà avancé. « Une pareille prédication, dit M. Colani, a pu suivre l'œuvre de Jésus, non la précéder » (*Revue de théol.* t. II, p. 39). L'idée est donc assez généralement répandue que, depuis le v. 31, c'est l'évangéliste qui se laisse aller à ajouter ses propres réflexions à celles du Précurseur, ou même que le discours tout entier doit être mis sur le compte du premier : « Nous nous bornons, pour sortir de tout embarras, dit M. Reuss, à affirmer très-positivement que Jean ne veut pas, dans ces passages, raconter une histoire, mais exposer une idée dogmatique » (*Hist. de la théol. chrét.* t. II, p. 317). Cette idée dogmatique, il la mettrait ici dans la bouche de Jean-Baptiste, comme auparavant dans celle de Jésus. Avant tout, reconnaissons que la situation historique est nette et bien déterminée. La question sera de savoir si, dans ses traits essentiels, le discours y correspond fidèlement, et si nous trouverons le moyen de nous expliquer l'analogie remarquable qui existe entre les termes dont se sert le Précurseur et ceux qu'emploie Jésus dans l'entretien avec Nicodème.

V. 27-30. *Le Précurseur.*

V. 27. « **Jean répondit et dit : Un homme ne peut prendre que ce qui lui est donné du ciel.** » — L'idée dominante, jusqu'au v. 30, est celle de la personne et de la mission de Jean-Baptiste. D'après cela, l'explication la plus naturelle de la sentence générale du v. 27 est de l'appliquer à la personne de Jean-Baptiste. On l'excite à se défendre contre Jésus qui le dépouille. « Je ne puis prendre, répond-il, ce que Dieu ne m'a pas donné, » en d'autres termes : « Je ne puis me faire l'époux, quand je ne suis que

l'ami de l'époux. » Le rôle de Jean-Baptiste le condamnait dès l'abord à être dépouillé. La grandeur du Précurseur ne pouvait être que transitoire ; vouloir se maintenir, en face de celui auquel il était appelé à frayer la voie, c'eût été prendre ce qui ne lui avait pas été donné. Meyer et plusieurs autres appliquent cette maxime à Jésus-Christ : « Il n'aurait pas un tel succès, si Dieu lui-même ne le lui accordait. » Mais le terme ἄνθρωπος, *un homme*, au lieu du simple pronom τις, convient mieux, surtout dans ce contexte (comp. v. 31-36), à Jean qu'à Jésus. Puis cette glorification du succès irait-elle bien dans la bouche de Jean-Baptiste ? Plusieurs interprètes appliquent cette maxime générale simultanément à Jésus et à Jean. Mais de cette manière elle perd en netteté ce qu'elle gagne en extension.

V. 28. « **Vous-mêmes m'êtes[1] témoins que j'ai dit : Je ne suis point le Christ[2] ; mais je suis envoyé devant lui.** » — Après avoir posé le principe général, Jean se l'applique à lui-même et trace, d'une main ferme, la limite entre ce qui lui est et ce qui ne lui est pas départi. Il commence par rappeler à ses disciples qu'il ne leur dit rien qu'il ne leur ait dit dès le commencement : « *Vous-mêmes m'êtes témoins.* » Par ces mots il se décharge de toute responsabilité au sujet de la disposition jalouse dont il les voit animés. Puis, il distingue nettement ce qui lui est refusé de ce qui lui est donné.

V. 29. « **Celui qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux, qui se tient là et qui l'entend[3], est ravi de joie à cause de la voix de l'époux ; cette joie donc, qui est la mienne, est maintenant parfaite.** » — Jean rend

1. Les Mjj. ℵ E F H M V et 60 Mnn. retranchent μοι.

2. Quelques Mss. latins (am. fuld. etc.) Cop. paraissent avoir lu εγω ουκ ειμι au lieu de ουκ ειμι εγω que lisent tous les autres documents.

3. Αυτου est placé par ℵ après εστηκως.

sensible par une image la nature de sa position et montre que, si elle est inférieure à celle de Jésus, elle a aussi ses priviléges qui lui suffisent parfaitement. — Νύμφη, l'*épouse*, est la communauté messianique que Jean-Baptiste devait former en Israël pour la présenter à Jésus; νύμφιος, l'*époux*, désigne le Messie, et, s'il est permis de parler ainsi, le *futur* de cette fiancée spirituelle. Le nom de Jéhovah ne signifie pas autre chose : *Celui qui doit venir*. D'après l'Ancien Testament, en effet, l'Éternel ne voulait confier à aucun autre qu'à lui-même ce beau rôle; et la venue du Messie était l'apparition personnelle de Jéhovah (voy. p. 205-207). — L'intention de Jean dans la première proposition n'est pas de prouver, par le fait que Jésus a l'épouse (« *Tous vont à lui*, » v. 26), qu'il est l'époux, mais plutôt d'opposer l'honneur et les priviléges de celui qui a le bonheur d'être l'époux aux siens propres : « L'avantage de posséder l'épouse appartient à celui qui a été désigné comme l'époux; ce rôle n'est pas le mien, sans doute; mais au-dessous de cette position privilégiée, il y en a une autre qui est encore assez belle pour combler de joie celui qui y est appelé; et c'est la mienne. » — Les fonctions de l'ami de noces étaient d'abord de demander la main de la jeune fille, puis de servir d'intermédiaire entre les deux fiancés, enfin de présider à la fête des noces; admirable image du rôle de Jean-Baptiste. — Ὁ ἑστηκώς : *celui qui se tient là*. Ce mot exprime, comme le dit Hengstenberg, l'heureuse passivité de celui qui contemple, écoute et jouit. Pendant qu'il fait l'office de servant auprès des époux, l'ami de noces entend les nobles accents de son ami, qui le transportent de joie. Jean ne parle que d'entendre, non de voir. Pourquoi? Serait-ce peut-être parce qu'il est lui-même éloigné de Jésus? Mais alors comment peut-il même parler d'entendre? Si ces mots ont un sens, appliqués à Jean-Baptiste, ils supposent que

certaines paroles de Jésus, prononcées publiquement ou privément par lui, avaient été rapportées à Jean et avaient produit sur son cœur une profonde impression de joie et d'admiration. Et si l'on y réfléchit bien, pouvait-il en être autrement? Comment André, Simon Pierre, Jean surtout, ces anciens disciples de Jean-Baptiste, une fois au moins, ne seraient-ils pas revenus auprès de leur premier maître, pour lui rendre compte des choses qu'ils entendaient sortir de la bouche de Jésus? Comment ne l'eussent-ils pas fait surtout en ce moment où ils se trouvaient dans la même contrée? Cette circonstance jette toute la lumière désirable sur la ressemblance entre les paroles de Jean-Baptiste et celles de Jésus dans l'entretien avec Nicodème. Cet entretien avait été rapporté à Jean. C'était là la voix de l'époux qui faisait tressaillir son cœur; et si, dans la suite de son discours, il reproduit quelques-unes des paroles du Seigneur, ce sera pour confirmer par un *oui et amen* solennel la vérité du témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même. — La locution χαρᾷ χαίρειν répond à la construction hébraïque par laquelle le verbe à l'infinitif se place avant le verbe fini, pour faire ressortir plus énergiquement l'idée verbale. Comp. שׂוֹשׂ אָשִׂישׂ (Es. LXI, 10), que les LXX traduisent par une construction analogue à celle de Jean; Luc XXII, 15. Cette expression désigne la joie de Jean comme une joie parvenue au comble, à laquelle ne peut, par conséquent, se mêler aucun sentiment opposé ou seulement étranger, tel que celui que voudraient éveiller dans le cœur de Jean ses disciples. — Les mots: «*Cette joie-là, qui est la mienne*,» caractérisent la joie de l'ami de noces comme une joie d'une nature particulière, en opposition à celle de l'époux, et la revendiquent pour Jean comme sa portion. — Πεπλήρωται, non: *a été accomplie* (Rilliet) — c'est le parfait, non l'aoriste — mais: «est, en ce moment même, élevée au plus

haut degré. » Jean veut dire : « Ce qui provoque votre dépit, est précisément ce qui met le comble à ma joie. »

V. 30. « **Il faut qu'il croisse, et que je diminue.** » — Le v. 30 est le mot central du discours, la transition de la première à la seconde partie. — Le « *il faut* » reproduit l'idée de la sentence générale v. 27. « En vertu de ce qui lui est donné, il *doit* grandir ; en vertu de ma mission, je *dois* diminuer. » En effet, l'ami de l'époux avait le principal rôle au commencement de la relation et paraissait même seul. Mais, à mesure que la relation se développait, son rôle diminuait ; il s'effaçait, et l'époux finissait par demeurer seul et être tout. — Cette parole admirable est la devise de tout vrai serviteur de Christ.

C'est ici que Bengel, Tholuck, Olshausen et d'autres font cesser les paroles de Jean-Baptiste et commencer les réflexions de l'évangéliste. Ils s'appuient principalement sur le caractère johannique du style et sur les nombreux rapports avec l'entretien précédent (voy. surtout v. 31 et 32). Mais Jean-Baptiste vient lui-même de nous expliquer ces rapports ; et quant au style, il faut se rappeler que Jésus et Jean-Baptiste parlaient en araméen, que l'évangéliste est ici leur traducteur à tous deux, et qu'il serait difficile de comprendre comment un coloris uniforme ne se serait pas répandu sur les discours ainsi reproduits par lui. Si l'auteur eût passé ici du discours de Jean-Baptiste à ses propres réflexions, il eût marqué par quelque indice cette transition. D'ailleurs, les présents *il parle*, *il témoigne*, *nul ne reçoit* (v. 31. 32. 34), prouvent qu'il avait l'intention et la prétention de faire parler le Précurseur. La vraie question est donc, comme l'a bien vu M. Reuss, de savoir si cette prétention est fondée. Nous ne pourrons nous prononcer qu'après avoir étudié le discours jusqu'au bout.

V. 31-36. *Le Messie.*

Et d'abord, son origine céleste (v. 31); puis la divine perfection de son enseignement (v. 32-34); enfin sa dignité de Fils et la souveraineté absolue qui en résulte (v. 35). Le discours se termine par une application pratique (v. 36).

V. 31. « **Celui qui vient d'En-Haut, est au-dessus de tous; celui qui est de la terre**[1], **est de la terre et parle comme étant de la terre; celui qui vient du ciel, est au-dessus de tous**[2]. » — Jean oppose l'origine céleste de Jésus à sa propre nature terrestre. — Ἄνωθεν, *d'en haut*, s'applique ici, non à la mission — car celle de Jean est aussi d'En-Haut — mais à l'origine personnelle. — Les mots « *au-dessus de tous* » se rapportent à tous les employés divins; car leur sort commun est d'être tous également éclipsés par le Messie. Jean, se confondant avec eux, fait de lui-même et d'eux tous l'ombre sur laquelle se détache avec éclat la figure de Jésus. — Les mots trois fois répétés « *de la terre* » marquent énergiquement la sphère à laquelle appartient Jean-Baptiste, et dont il ne peut sortir. La première fois, ils indiquent l'origine (ὢν ἐκ): un simple homme; la seconde, le mode d'existence (ἐστί): il est et reste de la terre, dans toute sa manière d'être, de sentir et de penser (comp. le contraire v. 13); la troisième fois, ils se rapportent à l'enseignement de Jean (λαλεῖ): ne voyant les choses du ciel que d'en bas, de son domicile terrestre, dans certains moments isolés et comme par des ouvertures partielles, même dans ses ravissements il ne parle du ciel que comme un être terrestre. Cette appréciation de Jean par lui-même est conforme au jugement de Jésus Matth. XI, 11: « *Le plus petit dans le royaume des*

1. ℵ seul lit επι au lieu de εκ.

2. ℵ D quelques Min. a b Syr^{cur} omettent επανω παντων εστι, la seconde fois.

cieux est plus grand que lui. » Et Jean n'a pas tardé à en prouver la justesse, par le fait de l'ébranlement de sa foi, qui a suivi de si près (Matth. XI, 2-6). — Après avoir mis à leur place, en sa personne, tous les employés célestes, Jean revient au sujet principal, qui paraît maintenant dans toute sa supériorité. Suit-on la leçon qui retranche les derniers mots de ce verset (ainsi que le *et* du verset suivant), les mots : « *Celui qui vient du ciel*, » deviennent alors le sujet du verset suivant. Mais la leçon la plus pleine et la plus riche est aussi la plus conforme à l'esprit du texte.

V. 32. « **Et**[1] **ce qu'il a vu et entendu, il en rend témoignage; et personne ne reçoit son témoignage.** » — De l'origine et de l'existence célestes de Jésus résulte la perfection de son enseignement. Quand il parle des choses divines, il en parle, lui, en témoin immédiat. Cette parole est l'écho de celle de Jésus au v. 11. Le Précurseur, en la reproduisant, déclare que Jésus, en parlant de la sorte, n'a rien affirmé sur lui-même qui ne soit l'exacte vérité. Par les derniers mots, il confirme également le jugement sévère que Jésus avait porté sur la conduite du peuple et de ses chefs (v. 11). Cependant, en constatant, comme l'avait fait Jésus, l'incrédulité générale d'Israël, Jean ne nie point qu'il n'y ait des exceptions individuelles : il les fait ressortir au v. 33. Mais ce qu'il veut dire ici par le mot *personne*, c'est que ces exceptions, qui paraissent le tout aux regards de ses disciples (« *tous*, » v. 26), ne forment à ses yeux qu'une imperceptible minorité. Il oppose, comme à dessein, l'exagération du zèle à celle de l'envie : « Là où vous dites : Tous, moi, je dis : Personne. » Il ne serait satisfait que s'il voyait le sanhédrin en corps rendre hommage au docteur céleste, au nom de tout le peuple ; et alors, il pourrait enfin lui-même venir aussi s'asseoir à ses pieds.

1. Και est omis par ℵ B D L deux Mnn. Cop. It^aliq. Syr^cur Or.

V. 33 et 34. « **Celui qui reçoit son témoignage, a scellé que Dieu est véridique ; 34 car celui que Dieu a envoyé, dit les paroles de Dieu ; car Dieu[1] ne donne pas l'Esprit par mesure.** » — Il y a néanmoins quelques croyants, et quelle n'est pas la grandeur et la beauté de leur rôle ! — Σφραγίζειν : *sceller*, légaliser un acte en y apposant un sceau. C'est là ce que fait le croyant par rapport au témoignage divin ; en se rangeant parmi les acceptants, il a l'honneur d'avoir associé une fois pour toutes sa responsabilité personnelle à celle de l'être auguste en faveur duquel il se déclare. Mais pourquoi ce certificat de vérité, décerné par l'homme croyant, est-il appliqué à Dieu et non à Jésus ? Jean explique lui-même sa pensée au v. 34 (γάρ). Les paroles de Jésus sont tellement celles de Dieu que, certifier la vérité de celles-là, c'est affirmer la véracité de Dieu lui-même. — Luthardt et d'autres pensent que l'idée de la véracité divine se rapporte ici à l'accomplissement des prophéties, que constate la foi. C'est une idée sans rapport avec le contexte. D'autres voient dans cette parole une allusion à la déclaration de Dieu au baptême de Jésus : « *Tu es mon Fils*, » et pensent que Jean veut dire que croire en Jésus, c'est attester la vérité de cette déclaration divine. Ce sens serait plus naturel ; mais il ne s'accorde pas avec le v. 34. La pensée profonde renfermée dans l'image employée par Jean est sans doute celle-ci : Celui qui reçoit les paroles de Jésus sur la foi à leur caractère divin, en acceptant cette garantie déclare que ce qui est divin ne peut être faux et proclame ainsi la véracité incorruptible de Dieu. — Il faut remarquer l'aor. ἐσφράγισεν : c'est un acte accompli. Et quel acte ! Son seing privé, apposé désormais au document divin, l'a rendu à toujours solidaire de Dieu lui-même. Il y a évi-

1. ℵ B C L et It^aliq. omettent les mots ο Θεος.

demment de l'exaltation dans cette forme paradoxale par laquelle Jean exprime la grandeur de l'acte de la foi. Cette parole et plus encore les suivantes caractérisent le paroxysme du témoignage de Jean. — L'expression : « *Qu'il a envoyé* » (qui rappelle le v. 17), doit être prise dans le sens le plus absolu. Les autres envoyés divins ne méritent qu'improprement ce nom : ils ne sont, en réalité, que suscités ; pour être envoyé, il faut être d'En-Haut (v. 31). — On doit donner la même valeur absolue au mot : « *Les paroles de Dieu.* » Lui seul possède la révélation divine complète ; tous les autres, Jean-Baptiste lui-même, n'en ont que des fragments. — Et d'où provient ce caractère complet et absolu de l'enseignement de Jésus? De la parfaite communication de l'Esprit qui lui a été accordée. Les autres envoyés n'avaient que des fragments de la parole de Dieu, parce que l'Esprit leur était non donné, mais prêté. Ce n'était qu'une visite momentanée, en vue d'un cas particulier. Jésus, au contraire, possède la parole de Dieu absolument, parce que la communication de l'Esprit qui lui est faite, est vraiment un *don*, et que ce don, comme tel, est *sans mesure*. Pour comprendre cette parole, il n'est donc pas nécessaire de suppléer, comme le font la plupart des interprètes, le pron. αὐτῷ, *lui;* il faut simplement accentuer fortement, comme nous venons de le faire, l'idée de *donner* et la mettre en relation avec celle de *sans mesure :* Une fois que Dieu donne l'Esprit (qu'il le donne réellement, comme il l'a fait pour la première fois au baptême de Jésus), il le donne aussi sans mesure. Cette parole ne peut être sortie que de la bouche de celui qui avait vu l'Esprit *descendre* sur Jésus sous la forme *organique* de la colombe et *demeurer* sur lui. Elle est comme le reflet de cette vision. — Meyer, choqué avec raison de l'ellipse, généralement admise, du pron. αὐτῷ, a essayé de faire de

cette parole une maxime abstraite, dans ce sens: « Dieu n'est pas toujours obligé de donner l'Esprit par mesure ; » d'où la conséquence sous-entendue : Il peut donc, s'il lui plaît, le donner sans mesure au Fils. Mais ainsi serait sous-entendu précisément ce qui devrait être exprimé, et exprimé, ce qui eût fort bien pu être sous-entendu. Il nous paraît que notre explication résout d'une manière plus naturelle la difficulté qui a poussé Meyer à cette interprétation forcée. — Dans la variante des alexandrins, on peut sous-entendre *Dieu* comme sujet, d'après la phrase précédente, ou faire de τὸ πνεῦμα le sujet et sous-entendre comme objet τὰ ῥήματα : « L'Esprit lui donne les paroles divines sans mesure. » Ni l'une ni l'autre de ces constructions ne se présente avec vraisemblance.

V. 35. « **Le Père aime le Fils et a mis toutes choses dans sa main.** » — L'*asyndéton* entre ce verset et le précédent pourrait se rendre par cette forme emphatique : « C'est qu'aussi le Père aime.... » Le don absolu de l'Esprit a pour principe l'ineffable amour du Père pour le Fils. C'est ici le point culminant de l'hymne messianique. On reconnaît aisément dans ces mots l'écho de cette divine allocution qui avait retenti aux oreilles de Jean-Baptiste : « *Tu es mon Fils bien-aimé.* » — Αγαπᾷ, *aime*, est absolu, comme ἀπέστειλεν et τὰ ῥήματα. — Jésus s'était servi du terme de Fils v. 16-18, et le Ps. II l'appliquait déjà au Messie (v. 7. 12; comp. v. 2 et 8. 9). Il n'est pas étonnant qu'il soit employé par Jean-Baptiste. — De cet amour du Père découle encore le don de *toutes choses*. Quelques interprètes, partant du v. 34, ont appliqué cette expression uniquement aux dons spirituels, aux vertus diverses du Saint-Esprit. Mais l'expression « *dans sa main* » ne convient nullement à ce sens. Il y a donc plutôt gradation sur le v. 34 : « Non-seulement l'Esprit, mais *toutes choses.* » Par l'Esprit, le Fils ne règne que sur le cœur

des croyants; ce n'est pas assez; le Père lui a donné de plus la souveraineté universelle pour qu'il puisse faire servir toutes choses au bien des siens. C'est exactement la pensée que saint Paul exprime Éph. I, 22 par cette tournure intraduisible : αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ. — La *main* est le symbole de la libre disposition. — Par là, Jean voulait dire : « Que pourrais-je donc lui refuser? Vous et moi, nous lui appartenons nous-mêmes tout entiers. » Et de là résulte l'application saisissante qu'il fait au monde entier, dans le verset suivant, de la vérité qu'il vient de proclamer.

V. 36. « **Celui qui croit au Fils, a la vie éternelle; mais celui qui désobéit au Fils, ne verra**[1] **point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui.** » — Voilà la conséquence pratique que chacun doit tirer de la grandeur suprême du Fils. Ces derniers mots offrent une analogie remarquable avec la fin du Ps. II : « *Rendez hommage au Fils, de peur qu'il ne s'irrite, et que vous ne périssiez sur cette voie, lorsque, dans peu de temps, s'enflammera sa colère; mais bienheureux sont ceux qui se confient en lui.* » Seulement, Jean commence par les croyants et finit par les incrédules, et cela, sans doute, en vue de ses propres disciples et de la nation tout entière; c'est un suprême avertissement par lequel il leur déclare qu'en dehors du Fils, il n'y a pour eux que colère. — Comme Jésus l'avait dit à Nicodème, mais en d'autres termes, Jean déclare ici que tout dépend pour chaque homme de la foi et de l'incrédulité, et que la valeur absolue de ces deux faits moraux provient de la dignité suprême de celui qui en est l'objet : le Fils. Ce nom explique pourquoi la foi en lui donne la vie, pourquoi l'incrédulité envers lui fait périr. — Le terme ὁ

1. ℵ lit ουκ εχει au lieu de ουκ οψεται.

ἀπειθῶν, *celui qui désobéit*, fait ressortir dans l'incrédulité le côté volontaire, l'élément de la révolte. Le Fils est un maître légitime; l'incrédulité, par conséquent, un refus de soumission. Et voilà ce qui motive la colère. — Les mots : « *La colère demeure*, » ont souvent été compris dans ce sens : La condamnation naturelle *demeure*, parce que l'acte qui seul eût pu l'enlever, celui de la foi, n'a pas eu lieu. Mais ce sens est faible et détourné; il ne se rattache qu'imparfaitement à ce qui précède. Il s'agit bien plutôt ici d'une colère allumée par le refus d'obéissance et tombant sur l'incrédule, comme tel. N'est-il pas juste que Dieu s'irrite? Si la foi scelle la véracité de Dieu (v. 33), l'incrédulité, en échange, ne le déclare-t-elle pas menteur (1 Jean V, 10)? — Le fut. *verra* est opposé au prés. *a :* Non-seulement il n'a pas actuellement la vie, mais, quand elle sera déployée extérieurement, sous la forme de la gloire, il ne la contemplera pas; elle sera pour lui comme n'étant pas. — Le verbe μενει, *demeure*, malgré sa corrélation avec le fut. ὄψεται, *verra*, doit être envisagé comme un présent et s'écrire μένει. Le présent répond encore mieux que le futur à l'idée de permanence. Toute autre colère est révocable; celle qui tombe sur l'incrédulité dure à toujours. L'épithète *éternelle* retentit encore du premier membre dans le second.

Certes, si les v. 34 et 35 conviennent admirablement dans la bouche de celui qui avait été le témoin de la scène du baptême, cette dernière parole (v. 36) ne sied pas moins bien au second Élie qui menaçait le peuple de la colère à venir et qui lui montrait la cognée déjà mise à la racine de l'arbre. Et n'y avait-il pas une sorte de nécessité morale à ce qu'avant de quitter la scène, le Précurseur s'expliquât encore une fois sur la gravité de la situation faite au monde et à chaque homme par l'apparition du Messie et par sa manifestation, maintenant accomplie, à Israël? Comment le

prédicateur de la repentance, en face du peuple qui entrait dans la voie de l'incrédulité, eût-il pu finir son ministère sans une sommation décisive et un appel suprême à la repentance? Une déclaration de ce genre était rendue plus indispensable encore par la nature des rapports de Jean avec Jésus. Leur relation menaçait, comme nous venons de le voir par l'exemple des propres disciples de Jean, de devenir pour plusieurs une pierre de scandale. La position indépendante dans laquelle le Précurseur persistait vis-à-vis de Jésus, par les raisons que nous dirons tout à l'heure, pouvait aisément être mal interprétée. Et précisément parce qu'il ne venait pas se ranger au nombre des disciples de Jésus, il était d'autant plus tenu de confirmer les premières paroles qu'il avait prononcées à son sujet, et celles dans lesquelles Jésus lui-même se rendait témoignage.

Ce discours est donc la vraie clôture de la prédication de Jean-Baptiste et par là celle de toute l'ancienne alliance. Après cette déclaration, il ne reste plus que l'exécution de cette menace de Malachie, dernier mot de l'Ancien Testament : « *De peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre à la façon de l'interdit.* » Le v. 36 est, par rapport à l'incrédulité qui se forme, ce que le v. 21, dans l'entretien de Jésus avec Nicodème, était par rapport à la foi naissante.

Mais pourquoi donc Jean-Baptiste, plutôt que de parler ainsi, ne déposa-t-il pas ses fonctions de Précurseur et ne vint-il pas se joindre à la communauté des croyants? Un tel acte eût parlé plus éloquemment que tous les discours. Cette question souvent agitée me paraît se résoudre, d'abord, par la différence qu'il y avait entre la position officielle et la conviction personnelle de Jean-Baptiste ; ensuite, par l'ignorance où Jean était encore, à bien des égards, de la vraie nature du règne de Dieu.

Comme, en fait de mission, il n'est pas permis de prendre

ce qui ne vous est pas donné (v. 27), il n'est pas permis non plus de quitter de son chef le poste qui vous a été assigné. Le rôle assigné à Jean était celui d'ami de l'époux; il ne lui était pas permis de l'échanger contre celui de l'épouse elle-même. Tant que la nation n'avait pas cru en masse, Jean devait accomplir envers elle sa mission; et il pouvait être plus utile encore à Jésus-Christ, en témoignant en sa faveur, qu'en se faisant son disciple. Il était le pont entre l'ancien et le nouveau peuple; aussi longtemps que le dernier membre de l'ancien Israël n'avait pas passé, le pont devait rester.

Mais souvenons-nous en outre que, dans la pensée de Jean-Baptiste, le royaume des cieux n'avait point encore commencé; le ministère de prédication qu'exerçait Jésus, n'en était à ses yeux que la préparation, comme le sien propre. Il attendait la grande manifestation; et alors seulement il comptait, avec tous les autres, entrer dans la nouvelle Jérusalem. L'idée que le royaume était là, déjà réalisé, et cela sans le moindre changement extérieur en Israël, ne se présentait pas même à son esprit. Quelle distance de Jean à Jésus, de Jean au moindre des disciples de Jésus!

L'évangéliste ne parle pas de l'emprisonnement de Jean-Baptiste; mais la parole de Jésus V, 35 suppose ce fait accompli. Il eut donc lieu peu de temps après le discours qui vient d'être rapporté (voy. à IV, 1). L'évangéliste le passe sous silence, comme tant d'autres, qu'il sait être connus de ses lecteurs. Quant à la lutte que Jean paraît avoir éprouvée dans sa prison, nous pouvons, après ce que nous venons de dire, nous l'expliquer plus complètement encore que précédemment. S'il attendait réellement *quelque chose d'autre,* il pouvait facilement en venir de là à en attendre «*un autre.*» Peut-être aussi le doute pénible auquel il fut exposé, se rattacha-t-il à l'impression que ses disciples avaient cherché

à éveiller dans son cœur : cette tentative échoua dans le moment même; mais ce germe prit vie, lorsque les circonstances en favorisèrent le développement.

DEUXIÈME SECTION.

IV, 1-42.

Jésus en Samarie.

Jésus, ne voulant pas hâter la catastrophe qui devait mettre fin à son ministère terrestre, abandonne à ses ennemis la Judée, comme il leur avait abandonné successivement le Temple et Jérusalem. L'inquiétude qu'il discerne chez ses adversaires, à l'occasion de ses succès, est pour lui le signal de la retraite. Il revient en Galilée et fait dès ce moment de cette province reculée le théâtre ordinaire de son activité.

Le chemin naturel de Judée en Galilée passait par la Samarie. C'était aussi celui que suivaient ordinairement les caravanes galiléennes qui se rendaient à Jérusalem (Josèphe, *Antiq.* XX, 6, 1); et Jésus ne craignait pas de se conformer à cet usage (Luc IX, 51 et suiv.). On a vu dans cette manière d'agir une contradiction avec Matth. X, 5, où Jésus dit aux apôtres en les envoyant prêcher : « *Ne vous en allez pas vers les Gentils et n'entrez pas dans une ville des Samaritains; mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël.* » Mais, entre passer par la Samarie (διέρχεσθαι v. 4) et faire du peuple samaritain le but exprès d'une mission, il y a une différence facile à saisir. On peut même trouver, avec Hengstenberg, une convenance morale à ce que Jésus donnât parfois, pendant sa vie terrestre, l'exemple d'une largeur de cœur qui devait, dès après la Pentecôte, devenir le caractère de la mission chrétienne.

S'il en est ainsi, le fait qui va suivre aurait donc une valeur typique. C'est ce que Jésus lui-même sent vivement et fait ressortir au v. 38. Cette femme samaritaine et ces habitants de Sychar, par la promptitude et l'empressement de leur foi et par le contraste de leur conduite avec celle du peuple israélite, se présentent à lui comme les prémices de la conversion du monde païen. Il y a là, à ses yeux, un indice de la marche future du règne de Dieu sur la terre. Faudrait-il conclure de là, avec Baur, que tout ce récit n'est qu'une *idée* mise en action par l'auteur du quatrième évangile? Non certes! Si la femme samaritaine n'était qu'une personnification du monde païen, comment l'auteur lui aurait-il mis dans la bouche (v. 20 et suiv.) une profession strictement monothéiste et (v. 25 : comp. aussi v. 42) l'espérance assurée de la prochaine venue du Messie? L'histoire réelle a heureusement son côté idéal. Autrement, que serait-elle? Un amas de faits sans signification. De ce qu'un fait a une valeur prophétique, il ne résulte pas qu'il ne soit qu'une fiction. S'il est un trait de la vie du Sauveur qui par la vivacité et la fraîcheur de l'ensemble et des détails, porte le sceau de la vérité historique, c'est celui-ci. M. Renan dit lui-même : « La plupart des circonstances du récit ont un cachet frappant de vérité » (*Vie de Jésus*, p. 234).

Ce morceau se rattache, comme continuation, à deux tableaux précédents : celui de la foi des apôtres (I, 38 et suiv.) et celui de la visite de Nicodème (III, 1-21). Ce sont là les parties lumineuses du récit; elles alternent avec des récits dans lesquels domine le fait de l'incrédulité (I, 1[illegible] et suiv.; II, 12 et suiv.; III, 25 et suiv.).

Nous distinguons trois morceaux : 1° Jésus et la Samaritaine : v. 1-26; 2° Jésus et les disciples : v. 27-38; 3° Jésus et les Samaritains : v. 39-42.

I.

Jésus et la Samaritaine : v. 1-26.

Ce premier morceau nous montre comment Jésus parvient à éveiller la foi dans une âme encore étrangère à la vie d'En-Haut.

La situation historique est décrite dans les v. 1-6.

V. 1-3. « **Lors donc que le Seigneur[1] eut appris que les pharisiens avaient ouï dire que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que[2] Jean-Baptiste — 2 toutefois ce n'était pas Jésus lui-même qui baptisait, mais ses disciples — 3 il quitta la Judée et s'en alla de nouveau[3] en Galilée.** » — Le v. 1 fait connaître le motif qui engage Jésus à quitter la Judée : les pharisiens commencent à se préoccuper sérieusement de lui. Il leur est arrivé un rapport, sur le compte de Jésus, d'après lequel ce nouveau personnage doit leur paraître plus redoutable encore que ce Jean qui les a tant inquiétés. — Οὖν, *donc,* rattache ce récit à III, 23-26 : en raison de ce grand concours de gens. — Le terme de *Seigneur* n'est appliqué que rarement à Jésus pendant sa vie terrestre (VI, 23; XI, 2). Ce titre suppose l'habitude de se représenter Jésus élevé dans la gloire; c'est pourquoi il est si fréquent dans les épîtres. S'il est authentique dans ce passage (voir la variante), il est occasionné soit par le sentiment de la grandeur divine de Jésus, qui règne dans le morceau précédent, soit, plus simplement, par le désir d'éviter la répétition du nom de Jésus, qui se retrouve quelques mots plus bas. — Le nom Ἰησοῦς, au

1. ℵ D A quelques Mnn. Hplerique Vg. Syr. Cop. lisent ο Ιησους au lieu de ο Κυριος.

2. A B L retranchent η.

3. Παλιν se trouve dans ℵ Bmarge C D L M quelques Mnn. Hplerique Vg. Cop. Syrsch. Il est omis par tous les autres documents.

lieu du pron. αὐτός, *lui*, et les prés. ποιεῖ, βαπτίζει, *il fait*, *il baptise*, montrent que le rapport est transcrit en quelque sorte *ipsissimis verbis*. — Jésus devait paraître plus dangereux que Jean, d'abord à cause du témoignage messianique que Jean lui avait rendu, et ensuite, à cause de ses allures bien plus indépendantes des formes légales et pharisaïques.

La conséquence pratique que Jésus tire de ce rapport dont il est averti, fait assez naturellement supposer que l'emprisonnement de Jean était déjà un fait consommé. Hengstenberg conclut même du parti que prend Jésus de se retirer devant les pharisiens, que cette secte avait joué le rôle principal dans l'emprisonnement du Précurseur; et il explique dans ce sens le terme παρεδόθη Matth. IV, 12 : Ce serait par les mains perfides des pharisiens que Jean aurait été livré à son ennemi. — Mais on demandera pourquoi Jésus se retire en Galilée, dans le domaine d'Hérode; n'était-ce pas s'exposer au même danger que Jean-Baptiste? Non; car la haine de ce prince contre Jean était une affaire personnelle. Jésus pouvait donc se sentir plus en sûreté sous le sceptre d'Hérode qu'entre les mains du parti dominant en Judée.

La remarque du v. 2 a pour but de préciser l'expression indéterminée employée par l'évangéliste lui-même III, 22; rien n'est indifférent dans la manière d'agir du Seigneur, et Jean ne veut pas laisser se former une idée fausse sur l'un de ses actes. — Pourquoi Jésus ne baptisait-il pas lui-même? Précisément parce qu'il était le Seigneur et que, comme tel, il se réservait le baptême d'Esprit. Puis, en abandonnant le baptême d'eau aux apôtres et rendant ainsi ce rit indépendant de sa personne, il en garantissait le maintien, dans son Église, après son départ. C'est donc à tort que l'on a rapproché cette manière d'agir de Jésus de celle de saint

Paul 1 Cor. I, 17 et de saint Pierre Act. X, 48. L'analogie n'est qu'apparente.

Le départ de Judée est indiqué comme un acte distinct du retour en Galilée, parce que, d'après le v. 1, l'intention de Jésus est bien moins d'*aller* que de *partir*. Le mot πάλιν, *de nouveau*, caractérise ce départ pour la Galilée comme un second retour et fait évidemment allusion à I, 44, où est raconté le premier. Ce sont ces deux premiers retours de Judée en Galilée qu'avait identifiés la tradition synoptique et que Jean tient à distinguer par les raisons que nous avons dites III, 24. Ce mot paraît donc authentique, malgré les nombreux Mss. qui l'omettent.

V. 4 et 5. « **Or il fallait qu'il passât par la Samarie**[1]. **5 Il arriva donc à une ville de Samarie nommée Sychar**[2], **voisine du champ que Jacob avait donné à Joseph son fils.** » — Ἔδει, *il fallait*, en raison de la situation géographique. Les Juifs très-stricts préféraient seuls passer par la Pérée. Jésus ne pouvait partager cet esprit particulariste. — Le nom de *Sychar* étonne; car la seule ville connue dans cette localité se nommait *Sichem*. On a expliqué ce changement de nom par une erreur de l'évangéliste et conclu de là à l'inauthenticité de notre évangile. Mais Lightfoot et Wieseler ont démontré l'existence de la forme employée par Jean (סִיכָר) dans le Talmud. Sychar était donc une dénomination que Jean empruntait au langage populaire. Était-ce une altération du nom primitif? Cette transformation pourrait s'expliquer de diverses manières : Ou bien les Juifs auraient par là désigné malicieusement cette ville, soit comme la *ville de*

1. ℵ omet tous les mots depuis le premier Σαμαρειας au second inclusivement (évidemment par erreur).

2. Tous les Mss., à l'exception de quelques Min., et toutes les anciennes Vss. lisent Συχαρ et non Συχαρ.

mensonge (שֶׁקֶר), c'est-à-dire *de paganisme*, soit comme la *ville des buveurs* (שִׁכֹּר, σίκερα, *cervoise*); comp. És. XXVIII, 1, où les habitants de cette contrée sont appelés les *buveurs d'Éphraïm* (שִׁכּוֹרֵי אֶפְרַיִם). Ou bien ce nom viendrait-il de סִיגַר ou סִיכַר, *caveau sépulcral*, et ferait-il allusion à la tradition qui plaçait en cet endroit le tombeau de Joseph? La forme Συχαρ (au lieu de Σιχαρ) parlerait en faveur de cette étymologie. Ces explications sont toutes plus ou moins forcées. Il est plus naturel d'admettre un changement de voyelle et la substitution d'une liquide à une autre, comme il y en a tant d'exemples, surtout dans les terminaisons; comp. *Ben* et *Bar*, *fils*, en hébreu et en syriaque. — Plusieurs (Hug, Lange) ont supposé que Sychar était un hameau distinct de Sichem. Mais Sychar est appelée une *ville* et non un *bourg*, dans notre texte; et, comme le fait observer M. Bovet, « il est impossible de supposer une ville de Sychar distincte de Sichem et située à quelques centaines de pas de celle-ci » (*Voyage en Terre-Sainte*, 1re édit. p. 364). — Cette ville, qui fut rebâtie du temps de Vespasien et reçut en son honneur le nom de *Flavia Neapolis* (Naplouse), est située dans une belle vallée latérale qu'enferment au nord-est et au sud-ouest les monts Ebal et Garizim. « La route de Jérusalem en Galilée, dit M. Renan, passe à une demi-heure de Sichem devant l'ouverture de la vallée.... » (*Vie de Jésus*, p. 232). Cependant, M. Bovet ne pense pas que la moderne Naplouse soit bâtie exactement sur l'emplacement de l'ancienne Sichem; il a reconnu les restes de cette dernière au milieu de plantations d'oliviers situées beaucoup plus près de l'entrée de la vallée, entre Naplouse et le puits de Jacob (p. 363). Le nom même de Naplouse indique un nouvel emplacement; autrement la nouvelle ville eût conservé le nom de Sichem. Cette circonstance explique peut-

être comment la femme samaritaine venait chercher de l'eau au puits de Jacob. — C'est à Naplouse qu'habitent aujourd'hui les restes du peuple samaritain.

Selon de Wette, Meyer et d'autres, le don prétendu de Jacob à Joseph mentionné dans ce v. 5 ne serait qu'une fausse tradition, reposant sur un malentendu des LXX dans la traduction de Gen. XLVIII, 22 : « *Je te donne une portion* (*Schekem*) *de plus qu'à tes frères, que j'ai conquise sur les Amorrhéens avec mon épée et mon arc.* » Dans ce passage, Jacob adopte comme siens les deux enfants de Joseph et donne ainsi à ce fils préféré *une portion de plus qu'à tous ses frères*. Le mot *portion* est exprimé par le terme שְׁכֶם (proprement : *épaule*, portion de la victime, d'où *portion* en général). Les LXX, prétend-on, auraient pris à tort ce mot dans un sens géographique et l'auraient faussement traduit par Σίκιμα, *Sichem*; et de cette fausse traduction serait provenue la légende populaire reproduite ici par saint Jean. Mais il est incontestable que, quand Jacob dit : « *La portion que j'ai prise sur les Amorrhéens avec mon épée et mon arc,* » il fait allusion à l'acte violent commis par ses fils, Siméon et Lévi, contre la ville de Sichem (Gen. XXXIV): « *Ayant pris leur épée, ils entrèrent dans la ville de Sichem, en tuèrent tous les habitants et la pillèrent entièrement* » (v. 25. 27). C'est là le seul exploit militaire dont il soit parlé dans la vie du patriarche. Jacob s'approprie ici le côté glorieux et vaillant de cet acte et envisage ce fait comme la confirmation de l'achat qu'il avait fait (Gen. XXXIII, 19) d'un domaine dans le district de Sichem et comme le gage de la conquête future de Canaan par ses descendants. Par conséquent, en employant, pour désigner la portion qu'il donne à Joseph, le mot *Schekem*, il fait un jeu de mots, comme il s'en trouve un si grand nombre dans l'Ancien Testament; il lui donne une portion (*Schekem*) qui est précisément *Sichem*.

Les fils de Jacob comprirent parfaitement sa pensée; lorsque les Israélites revinrent en Canaan, leur premier soin fut de déposer les os de Joseph dans le champ de Jacob près de Sichem; puis ils assignèrent à la plus grande des deux tribus issues de Joseph, celle d'Éphraïm, la *portion* de Canaan où se trouvait *Sichem*. Les LXX, ne pouvant rendre le jeu de mots en grec, ont traduit le mot *Schekem* dans le sens géographique, qui était de beaucoup le plus important. Il n'y a donc ici ni fausse traduction de la part des LXX, ni fausse tradition à la charge de l'évangéliste.

V. 6. « **Là se trouvait le puits de Jacob; Jésus donc, fatigué de la marche, était assis[1] sur le bord du puits; c'était environ la sixième heure.** » — Ce puits existe encore; car « c'était probablement celui-là même qui s'appelle encore maintenant *Bir-Jakoub* » (Renan, *Vie de Jésus*, p. 233). Il est situé à 35 minutes de Naplouse. Il est creusé dans le roc et a 9 pieds de diamètre et 105 de profondeur. Aujourd'hui il est en partie éboulé et n'a plus que 75 pieds. Maundrell y avait trouvé 15 pieds d'eau. Robinson et M. Bovet le trouvèrent à sec. Schubert, au mois d'avril, put boire de son eau. Dans le voisinage se trouvent quelques habitations. Un peu plus au nord, et aussi vers l'entrée de la vallée, on montre le tombeau de Joseph. — Robinson a demandé pourquoi, dans une contrée si abondante en sources, ce gigantesque travail? Il n'y a pas d'autre réponse à faire que celle de Hengstenberg : Cette œuvre est celle d'un homme qui, étranger au pays, voulait vivre indépendant des habitants, auxquels appartenaient les sources, et laisser un monument de son droit de propriété sur ce terrain et sur cette contrée tout entière. C'est ainsi que la nature même de ce travail confirme l'origine que lui attribue la tradition.

---

1. Οὕτως est omis par quelques Mnn. It$^{abq.}$ et Syr.

Le chemin passant dans la plaine à l'est de la vallée, Jésus s'assit auprès du puits, à l'entrée de la gorge, en attendant ses disciples, qui se rendaient à Sychar et devaient venir le rejoindre là. — La fatigue de Jésus fait d'autant mieux ressortir son zèle dans l'œuvre qu'il va accomplir. L'école de Tubingue attribue à saint Jean l'hérésie des Docètes sur le corps de Jésus. Comment concilier cette assertion avec ce trait du récit? — Οὕτως est ici intraduisible (et c'est sans doute la raison pour laquelle il est omis dans les versions latines et syriaques, aussi bien qu'il l'est dans la nôtre) : *temerè*, dans l'attitude d'un homme qui n'a rien à faire et qui se repose. Cette expression est inspirée par le contraste de la tâche inattendue qui va se présenter. — La *sixième heure* doit ici désigner midi, selon la manière de compter généralement reçue en Orient; ainsi s'explique bien le κεκοπιακώς, *fatigué*.

La première phase de l'entretien va jusqu'au v. 15 et se rattache directement à la situation donnée.

V. 7-9. « **Arrive une femme de la Samarie, pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : Donne-moi à boire. 8 Car ses disciples s'en étaient allés à la ville pour acheter des vivres. 9 La femme samaritaine lui dit donc : Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine? (Car les Juifs n'ont pas de relations avec les Samaritains).**[1] » — Comment cette femme venait-elle chercher de l'eau si loin et à cette heure? Peut-être avait-elle travaillé aux champs et venait-elle puiser cette eau en retournant à la maison à l'heure du repas. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, Sychar n'était pas aussi éloignée du puits que l'est aujourd'hui Naplouse. — Ἐκ τῆς Σαμαρείας dépend de γυνή, non de ἔρχεται : car, dans ce dernier cas,

1. Cette parenthèse est omise tout entière par ℵ.

Σαμαρεία devrait désigner la ville de ce nom, qui est à trois lieues plus au nord. — La demande de Jésus doit être prise dans le sens le plus simple et envisagée comme sérieuse. Cela résulte du mot *fatigué*, ce qui n'empêche pas qu'en entamant un entretien avec cette femme il ne répondît à un autre besoin que celui du corps, celui de sauver. Il sait que le moyen de gagner une âme est souvent de lui demander un service; on lui accorde par là une supériorité qui la flatte. « L'effet de ce petit mot a été grand; il a commencé à renverser la muraille séculaire entre les deux peuples » (Lange). Sans doute, si les disciples eussent été présents, ils eussent eu un vase, un ἄντλημα, à faire descendre dans le puits (voir v. 11); de là la remarque intercalée v. 8 et le *car* qui l'introduit. En tous cas cette remarque montre la réalité du besoin qui a provoqué la demande de Jésus. Ce n'est pas là non plus du docétisme. — Le mot « *les disciples* » désigne-t-il tous les disciples sans exception? N'est-il pas invraisemblable qu'ils eussent laissé là Jésus absolument seul? Jean pourrait fort bien être resté et ne point faire mention de lui-même; c'est ainsi qu'il agit dans tout son récit. — La tradition rabbinique postérieure n'eût pas permis de manger des aliments samaritains. Mais l'ordonnance pouvait n'être pas alors si stricte, surtout pour les Galiléens. Et d'ailleurs il suffisait de n'acheter que des mets qui ne pouvaient participer à la souillure, tels que œufs, fruits, etc.

Comment la Samaritaine reconnut-elle Jésus pour un Juif? Était-ce au costume? ou peut-être à l'accent? Stier a observé que, dans les quelques mots que Jésus venait de prononcer, se trouvait précisément la lettre ש qui, d'après Jug. XII, 6, distinguait les deux prononciations juive (שׁ, *sch*) et samaritaine (שׂ, *s*): תְּנִי לִשְׁכּוֹת (*teni lischekoth;* samaritain : *lisekoth*). — Les derniers mots (οὐ γὰρ συγχρῶνται) sont une remarque de l'évangéliste, en vue de ses lecteurs païens, sur l'origine

du peuple samaritain (voir 2 Rois XVII, 24 et suiv.). C'était un mélange de cinq nations transportées de l'Orient par Assarhaddon pour repeupler le royaume de Samarie dont Salmanazar avait déporté les habitants. Au culte de leurs dieux nationaux, ils joignirent celui de la divinité du pays, Jéhovah. Après le retour de la captivité de Babylone, ils offrirent aux Juifs leurs services pour la reconstruction du Temple. Repoussés, ils usèrent de toute leur influence auprès des rois de Perse, pour entraver le rétablissement du peuple juif. Ils se bâtirent un temple sur la montagne de Garizim. Leur premier sacrificateur fut Manassé, prêtre juif renégat qui avait épousé une Persane. Ils étaient plus détestés des Juifs que les païens mêmes. On ne recevait pas de prosélytes samaritains. — Luthardt pense que la femme, par espièglerie, exagère un peu les conséquences de l'hostilité entre les deux peuples et que, en faisant subir à Jésus ce petit interrogatoire, elle veut jouir un moment de la supériorité que lui donne sa position. N. paraît être du même avis. Cette nuance ne ressort pas assez du texte. La Samaritaine exprime naïvement son étonnement.

V. 10. « **Jésus répondit et lui dit : Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, tu l'aurais prié toi-même, et il t'aurait donné de l'eau vive.** » — A cette observation de la femme, Jésus répond, non en renouvelant sa demande, mais en faisant une offre au moyen de laquelle il reprend la position de supériorité que sa demande semblait lui avoir fait perdre ; et il élève de cette manière les pensées de cette femme vers la sphère supérieure où il n'y a plus pour lui qu'à donner, et pour elle, qu'à recevoir. — L'expression : « *Le don de Dieu*, » est une notion abstraite dont la réalité concrète doit être indiquée dans les mots suivants, soit par ceux-ci : « *Qui est celui qui te dit*, » soit par l'expression : « *L'eau*

vive, » à la fin du verset. Il me paraît que la parole de Jésus III, 16 : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique*, » décide pour la première alternative, et que le don de Dieu, dans sa pensée, c'est bien lui-même. D'ailleurs, l'eau vive est désignée comme le don de Jésus, et non comme celui de Dieu. Dieu donne Jésus au monde; et c'est à Jésus qu'il faut demander l'eau vive. — L'*eau vive* désigne, dans le sens propre, l'eau de source, en opposition à l'eau de citerne ou à l'eau stagnante et en général à toute eau qui ne se renouvelle pas. Gen. XXVI, 19 : « *Les serviteurs d'Isaac creusèrent dans la vallée et y trouvèrent un puits d'eau vive*, » c'est-à-dire une source souterraine dont ils firent un puits. Comp. Lév. XIV, 5. Dans le sens figuré, l'eau vive est donc un bien qui a la propriété de se reproduire incessamment lui-même, comme une source jaillissante, comme la vie elle-même, et qui par conséquent ne s'épuise jamais. Qu'entend-il par là? Selon Justin et Cyprien, ce serait le baptême; selon Lücke, la foi; selon Olshausen, Jésus lui-même; selon Luthardt, le Saint-Esprit; selon Grotius, la doctrine évangélique; selon Meyer, la vérité. Selon Jésus lui-même (v. 13 et 14), c'est la vie éternelle. Mais la vie éternelle, c'est Jésus vivant dans l'âme par la puissance de l'Esprit (ch. XIV-XVI). Donner l'eau vive, c'est donc pour lui se communiquer lui-même; car la vie est identifiée avec son principe. Cette explication comprend, jusqu'à un certain point, toutes les précédentes.

V. 11 et 12. « **La femme**[1] **lui dit : Seigneur, tu n'as pas**[2] **de seau, et le puits est profond; d'où aurais-tu donc cette eau vive? 12 Es-tu plus grand**[3] **que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits et qui en a bu**

1. B retranche η γυνη. ℵ lit εκεινη.
2. ℵ lit και devant ουτε.
3. ℵ lit μειζον au lieu de μειζων.

lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux ? » — La femme prend l'expression d'*eau vive* dans le sens propre. Mais elle n'oppose point, comme on le croit souvent, cette eau de source à celle du puits de Jacob ; autrement, sa réponse n'aurait pas de sens. Le passage cité de la Genèse prouve que l'eau du puits peut bien être de l'eau vive dans le sens propre. Elle veut donc dire : « Tu ne peux tirer du puits l'eau vive que tu m'offres ; car tu n'as pas de vase à puiser, et le puits est trop profond pour que tu puisses atteindre la source qui l'alimente, avec la main. Or il n'y a pas d'autre source à notre portée ; en connaîtrais-tu une qui ait échappé aux regards de Jacob, ou en ferais-tu jaillir une miraculeusement là où ce patriarche a pris la peine de creuser un pareil puits ? » — Elle appelle Jacob *notre père* parce que les Samaritains prétendaient descendre d'Éphraïm et de Manassé (Josèphe, *Antiquités*, IX, 14, 3). — Θρέμματα : serviteurs et troupeaux, tout ce qu'on nourrit.

V. 13 et 14. « **Jésus répondit et lui dit : Quiconque boit de cette eau-ci, aura soif de nouveau ; 14 tandis que celui qui boira**[1] **de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus soif à jamais ; mais l'eau que je lui donnerai**[2] **deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle.** » — L'eau de ce puits a beau être de l'eau de source ; elle n'est pas l'eau vive, dans le sens où Jésus l'entend : elle n'a pas la faculté de se reproduire elle-même chez celui qui en boit ; aussi, au bout d'un certain temps, le besoin se réveille et le tourment de la soif se fait sentir. « Belle inscription, dit Stier, à mettre sur une fontaine. » Cette eau paraît être en même temps aux yeux de Jésus l'emblème de toutes les satisfactions terrestres à la suite desquelles le vide se

1. ℵ D lisent ο δε πινων au lieu de ος δ'αν πιη.

2. ℵ D M quelques Mnn. et It. lisent εγω devant δωσω. ℵ retranche αυτω qui suit ce même mot.

reproduit bientôt dans l'âme et qui maintiennent l'homme dans la dépendance des objets extérieurs.

Jésus définit lui-même la nature de l'eau vive ; c'est celle qui, se reproduisant par sa virtualité propre, étanche la soif à mesure qu'elle s'éveille, de sorte que le cœur qui la possède ne peut plus jamais ressentir le tourment du besoin. L'homme dans le cœur duquel jaillit cette source intarissable, possède par conséquent un bonheur indépendant de tous les objets extérieurs. — Ἐγώ : « Oui, moi, » en opposition à Jacob. — Εἰς τὸν αἰῶνα, *à jamais*, est temporel ; il n'en est pas de même de εἰς ζωὴν αἰώνιον, *en vie éternelle*, qui exprime la *forme* sous laquelle l'eau jaillit ; le fleuve qui émane de cette source, est la vie éternelle. Et cette vie, c'est Jésus glorifié dans le cœur par le Saint-Esprit.

V. 15. « **La femme lui dit : Seigneur, donne-moi de cette eau-là, afin que je n'aie plus soif et que je ne vienne**[1] **plus ici pour puiser.** » — La demande de cette femme a certainement un côté sérieux. L'allocution respectueuse « *Seigneur* » le prouve. Cela ressort également du caractère grave des paroles suivantes de Jésus. Elle a été saisie, lors même qu'elle ne comprend pas. Mais l'expression du désir qu'elle éprouve de se rendre la vie plus commode a quelque chose de trop naïf pour ne pas présenter involontairement un côté plaisant.

Ici commence la seconde phase de l'entretien : v. 16-25. Aucun lien rationnel ne la rattache à la première ; car on ne peut envisager, comme l'ont fait quelques interprètes, l'enseignement sur le culte spirituel ou la révélation de sa dignité de Messie comme l'eau vive promise à cette femme. Le caractère purement historique du récit ressort précisément de cette absence d'enchaînement systématique.

1. Au lieu d'ερχομαι ou ερχωμαι, entre lesquels se partagent les autres Mjj., ℵ B lisent, l'un διερχωμαι, l'autre διερχομαι.

V. 16-18. « Jésus lui dit: Va, appelle ton mari, et viens ici. 17 La femme répondit et dit: Je n'ai pas de mari. Jésus lui dit: Tu as bien dit: Je n'ai[1] pas de mari. 18 Car tu as eu cinq[2] maris, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai[3]. » — Jésus a conduit cette femme jusqu'au point où peut commencer l'enseignement qu'il a à lui donner. A ce moment, il s'interrompt et l'invite à aller chercher son mari. Faut-il expliquer cette demande par l'*effet* qu'elle devait produire, soit en donnant à Jésus l'occasion de prouver à cette femme son savoir prophétique et de l'amener à la foi par ce miracle (Meyer et autres), soit en réveillant chez elle le sentiment de ses péchés, condition de la foi (Tholuck, Luthardt, Bonnet)? Dans les deux cas, il y aurait dans la conduite de Jésus un calcul qui ne paraîtrait pas conforme à la parfaite candeur de son caractère. Nous ne nions point que Jésus ne pût avoir l'intention de produire de tels effets. Mais, quoi qu'il en soit, cette invitation à amener son mari doit pouvoir se légitimer par elle-même et abstraction faite de ses effets indirects.

Chrysostome et Lücke font déjà remarquer que le mari devait être rendu participant du don de Dieu avec sa femme. Nous voyons d'ailleurs par ce qui suit que Jésus visait à l'évangélisation de toute cette peuplade. L'arrivée de cette femme, à une heure peu ordinaire, avait été pour lui le signe de la volonté de son Père. Peut-être, en faisant appeler le mari, voulait-il faire de cette famille le point de départ du règne de Dieu dans cette contrée. Comp. la direction qu'il donne à ses apôtres, pour l'évangélisation de la Galilée, de se choisir une maison dans chaque endroit et d'y

1. ℵ D It^{aliq} Héracléon lisent εχεις au lieu d'εχω.
2. Héracléon: εξ au lieu de πεντε.
3. ℵ E: αληθως au lieu d'αληθες.

demeurer jusqu'à leur départ (Luc X, 7). Il n'est point nécessaire d'admettre qu'en prononçant cette parole, qui s'explique ainsi tout naturellement, Jésus connût déjà tous les antécédents de cette femme. La vue prophétique a fort bien pu ne s'éveiller chez lui qu'à l'occasion de cette réponse qui l'a frappé : « *Je n'ai pas de mari.* »

L'état de cette femme n'étant pas régulier, elle n'ose pas appeler son mari l'homme avec lequel elle vit. Cela dénote chez elle une certaine sincérité.

La réponse de Jésus n'est pas exempte d'ironie. L'assentiment partiel qu'il donne à la réponse de la femme, renferme le blâme le plus sévère de sa conduite. En même temps il complète le tableau de sa vie, en rappelant les circonstances qu'elle a omises. Rien n'oblige à croire que les cinq premières unions n'eussent pas été légitimement dissoutes, soit par le divorce, soit par la mort, quoique ce soit peu probable. Mais, ce qui rend cette réponse mordante, c'est le contraste que Jésus fait ressortir, entre ce nombre *cinq* et les mots : « *je n'ai pas.* » — La position du pron. σου devant ἀνήρ pourrait impliquer une antithèse sous-entendue : « Non pas le tien, *mais celui d'une autre.* » Elle aurait, d'après cela, vécu en adultère. Cependant, il n'est pas nécessaire de presser ainsi le sens du pronom.

V. 19 et 20. « **La femme lui dit : Seigneur, je vois que tu es prophète. 20 Nos pères ont adoré sur cette montagne; et vous, vous dites que c'est à Jérusalem qu'est le lieu[1] où il faut adorer.** » — Les uns ne voient dans cette question de la femme qu'un essai de faire diversion au trouble de sa conscience, « une ruse de femme » (de Wette), dans le but d'échapper à un sujet qui lui est pénible. « Elle détourne l'attention de son existence, en lui proposant un

1. ℵ omet ο τοπος.

point de controverse » (N.). Mais Jésus répondrait-il comme il le fait à une question posée dans un tel esprit? Besser, Luthardt, tombent dans l'extrême opposé : cette question est à leurs yeux l'indice d'une conscience bourrelée qui, soupirant après le pardon, veut connaître le vrai sanctuaire où elle peut aller faire l'expiation de ses fautes. C'est plus forcé encore. — Cette femme vient de découvrir en Jésus un prophète; elle a reconnu en lui de la largeur de cœur. De plus, le v. 25 prouve que les préoccupations religieuses ne lui sont pas étrangères. Elle attend le Messie et il lui tarde de recevoir de lui l'explication des questions qui l'embarrassent. Est-il étonnant que, dans sa situation actuelle, ses pensées se portent sur la grande question qui sépare les deux peuples et qu'elle en réclame la solution? C'est une anticipation de l'enseignement plus complet qu'elle attend du Messie. — Par « *nos pères,* » elle entend peut-être les Israélites du temps de Josué, qui, suivant la leçon du Pentateuque samaritain (Deut. XXVII, 4), auraient élevé leur autel sur le Garizim, et non sur l'Ébal; en tous cas, les ancêtres samaritains, qui adoraient sur Garizim depuis qu'un temple y avait été bâti au temps de Néhémie. Ce temple avait été détruit 129 ans avant J.-C., par Jean Hyrcan. Mais ce lieu n'en était pas moins resté un endroit sacré, en raison de l'ordre de Moïse à Israël (Deut. XI, 29) : « *Tu prononceras les bénédictions sur la montagne de Garizim.* » Jérusalem n'étant nulle part nommée dans la loi, la préférence des Samaritains pour Garizim trouvait certainement dans l'histoire patriarcale des raisons plausibles. Le choix du sanctuaire juif ne pouvait se justifier qu'au point de vue du développement prophétique. Mais on sait que les Samaritains n'admettaient que le Pentateuque et les institutions mosaïques. — En disant : « *Sur cette montagne,* » elle la montrait sans doute du doigt. Car le puits de Jacob est situé

au pied du Garizim; et l'on voit de là aujourd'hui la synagogue samaritaine, construite sur l'emplacement du temple. Elle se borne à poser l'antithèse, pensant bien que Jésus comprendra la question qui en résulte.

V. 21. « **Jésus lui dit : Femme, crois-moi**[1]; **l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem, que vous adorerez le Père.** » — La position de Jésus est délicate. Il ne peut renier la vérité, et il ne doit pas froisser cette femme. Sa réponse est admirable. Il vient d'être appelé prophète, et il prophétise. Il annonce une économie supérieure dans laquelle le contraste sera résolu, sans que les Samaritains soient tenus d'aller adorer à Jérusalem, ni les Juifs de faire le pèlerinage du Garizim. Les hommes adoreront en Dieu un Père, et ce caractère filial du nouveau culte l'affranchira de toutes les limites locales et temporelles dans lesquelles étaient enfermés tous les anciens cultes nationaux : « Tu peux être tranquille. Le privilége de Garizim tombera sans doute; mais ce ne sera point pour être conféré à Jérusalem. Vous n'amènerez pas ici les Juifs; et les Juifs ne vous forceront pas d'aller à eux. Vous deviendrez et les uns et les autres la grande famille des adorateurs du Père. » Quel trésor jeté à une pareille âme! Quel autre désir que celui de faire la volonté de son Père pouvait inspirer à Jésus une telle condescendance? L'aor. πίστευσον, dans le texte reçu, signifie : « Fais acte de foi, pour saisir ce que je vais te dire. » Le prés. πίστευε, chez les alexandrins, signifie : « Crois dès ce moment et désormais. » Les deux leçons peuvent se soutenir. — On pourrait conclure de l'antithèse *vous* et *nous* (v. 22) que « *vous adorerez* » (v. 21) ne s'adresse qu'aux Samaritains : « Vous n'adorerez plus sur cette

1. T. R. lit γυναι πιστευσον μοι, avec la plupart des Mss. et des Vss.; mais ℵ B C L 3 Mnn. b Or. lisent πιστευε μοι γυναι.

montagne, et vous ne serez pas davantage forcés d'aller adorer à Jérusalem.» Cependant, il est plus naturel d'appliquer «*vous adorerez*» aux hommes en général, en opposition à Jésus. Les pron. ἡμεῖς et ὑμεῖς, au v. 22, dénotent assez clairement que l'antithèse change.

V. 22. «**Vous adorez ce que vous ne connaissez pas; pour nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs.**» — Après avoir, par cette perspective de l'avenir, mis son impartialité hors de soupçon, Jésus serre de plus près la question posée, et la décide en faveur des Juifs, quant au passé : «C'est à Jérusalem que le Dieu vivant se fait connaître; car c'est par le moyen des Juifs qu'il a décidé de sauver le monde.» Dieu n'est connu qu'autant qu'il se donne à connaître. Le siége de sa révélation est aussi celui de sa connaissance réelle. En se séparant du développement théocratique, les Samaritains avaient donc brisé le fil qui eût pu les rattacher au Dieu vivant. Ils n'avaient conservé de Dieu que la notion abstraite. Au lieu d'une révélation continue et historique, ils n'avaient plus qu'un monothéisme rationnel, tel qu'est aujourd'hui celui des Mahométans ou des déistes. Or l'idée de Dieu, dès qu'on la prend pour Dieu même, n'est plus qu'une chimère; et, quand ils adoraient, eux-mêmes *ne connaissaient pas* celui qu'ils adoraient. Les Juifs, au contraire, s'étaient développés sous l'action constante des manifestations divines; ils avaient été élevés à l'école de Dieu, et ce contact vivant était la condition d'une véritable connaissance. Et pourquoi cette relation si particulière de Dieu avec ce peuple? Parce que son histoire devait aboutir au salut du monde. C'est le salut qui a produit rétroactivement toutes les révélations théocratiques, comme c'est le fruit qui, quoique apparaissant le dernier, est le principe réel de toute la végétation. La cause finale est la vraie cause. De là le ὅτι, *parce que*. — M. Renan

trouve que cette dernière parole : « *Le salut vient des Juifs*, » est en contradiction avec les v. 21 et 23, et suppose que le v. 22, du moins le dernier membre, est interpolé. Il n'est pas possible d'exercer plus arbitrairement la critique. C'est là assurément ce qui s'appelle « solliciter doucement les textes »…. de faire place. — Ce v. 22 suffit pour réfuter tous ceux qui prétendent faire de l'auteur du quatrième évangile un adversaire systématique du judaïsme. L'école de Tubingue avait donc grand intérêt à s'en défaire. En présence du témoignage unanime des documents, elle n'a point essayé d'un procédé aussi violent. — Cette parole renferme à la fois une promesse (« vient *des* Juifs, » non *pour* les Juifs seulement) et la préparation de la révélation que Jésus va faire à cette femme, au v. 26 : « Moi, ce Juif qui parle avec toi, je suis le Messie. »

Après avoir ainsi rendu hommage à la réalité et à la valeur du privilége théocratique, Jésus revient à la pensée du v. 21 et la développe dans toute sa grandeur.

V. 23 et 24. « **Mais l'heure vient, et elle est là maintenant, où les adorateurs véritables adoreront le Père en esprit et en vérité ; car aussi le Père réclame de tels adorateurs. 24 Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité**[1]. » — Jésus exprime d'une manière positive la pensée indiquée négativement au v. 21. — Les mots : « *Et elle est là maintenant,* » qu'il ajoute ici, servent à exciter de plus en plus l'attente déjà éveillée chez cette femme. C'est comme si le premier souffle de l'ère nouvelle venait rafraîchir cette âme. Peut-être voit-il de loin ses disciples, qui représentent le peuple des nouveaux adorateurs. — Jésus fait ressortir les deux carac-

1. ℵ omet αυτον avec D d Héracléon, lit εν πνευματι αληθειας et place avec D It.lig. προσκυνειν devant δει.

tères de ce nouveau culte auquel doivent être élevés maintenant et les Samaritains et les Juifs : la spiritualité et la vérité. *L'esprit* désigne ici cet élément le plus profond de l'âme humaine, par lequel elle est capable de communiquer avec le monde divin. C'est le siége du recueillement, le sanctuaire où se célèbre le vrai culte. Rom. I, 9 : λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου. Éph. VI, 18 : προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι. L'anthropologie biblique distingue, en effet, dans la nature humaine comme telle et avant toute nouvelle communication divine : σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, le corps, l'âme et l'esprit (comp. 1 Thess. V, 23; Hébr. IV, 12). Mais le πνεῦμα ἀνθρώπινον (l'esprit en tant que purement humain) n'est qu'une simple virtualité. Il n'acquiert une énergie victorieuse, à l'égard des autres éléments de la vie humaine, qu'au contact de l'Esprit divin; et ce n'est que dans cette union qu'il réalise la vraie adoration, qui lui est attribuée dans notre texte et dans les passages cités. Ce premier trait caractérise l'intensité du culte nouveau. — Le second trait, *la vérité*, est le corollaire du premier. Le culte rendu dans le sanctuaire de l'esprit est le seul vrai, parce que seul il répond à la nature de son objet : « *Dieu est esprit.* » L'idée de *sincérité* ne suffirait pas ici à rendre compte du mot *vérité;* car une prière juive ou samaritaine pouvait évidemment être sincère. La vérité n'est pas opposée aux démonstrations purement extérieures, mais aux ombres du culte juif et aux erreurs des cultes samaritain et païen. — Ces paroles excluent tout assujettissement du culte chrétien à des conditions locales ou temporelles; car Dieu, comme esprit, étant au-dessus de l'espace et du temps, l'adoration qui répond à sa nature, a les mêmes caractères. Il n'en est pas moins vrai qu'en vertu de sa liberté même, le culte spirituel peut spontanément accepter des conditions de ce genre. Mais, comme le dit si bien Mme Guyon, l'adoration extérieure n'est

alors « qu'un rejaillissement de l'adoration de l'esprit » (cité par N.). — Ἐν πνεύματι et ἐν ἀληθείᾳ ne sont que des déterminations formelles. Le caractère concret du nouveau culte est exprimé par : « *le Père.* » C'est quand l'homme est arrivé à pouvoir dire : « Abba! Père! » et que son culte est devenu filial, que son adoration atteint le degré d'intensité et de pureté exprimé par les deux mots précédents. Il réalise alors l'adorateur idéal (ἀληθινὸς προσκυνητής) : c'est un fils qui s'entretient partout et toujours avec son Père. En ajoutant que le Père cherche en ce moment même de tels adorateurs, Jésus fait entendre à cette femme que celui qui lui parle est l'envoyé du Père pour former ce nouveau peuple, qu'il est en Samarie pour cela, et qu'il l'invite elle-même à en faire partie.

Le v. 24 justifie par l'essence de Dieu lui-même la nature de ce culte maintenant demandé. Jésus ne donne point la maxime : « *Dieu est esprit,* » comme une vérité nouvelle. C'est au contraire un axiome dont il part comme d'une prémisse admise entre lui et son interlocutrice. L'Ancien Testament enseignait la spiritualité de Dieu dans toute sa sublimité (1 Rois VIII, 27), et les Samaritains l'admettaient certainement comme les Juifs (voir Gesenius, *De Samarit. theol.* p. 12, et Lücke). Mais ce qui est absolument nouveau dans cette parole, c'est la conséquence que Jésus tire de cet axiome par rapport au culte. Il voit surgir sur ses pas un nouveau peuple d'adorateurs qui, par l'esprit filial dont ils seront animés, célébreront un culte incessant. C'est ainsi qu'à une femme coupable, adultère peut-être, Jésus révèle les plus hautes vérités de la nouvelle économie, des vérités que probablement il n'avait jamais dévoilées à ses propres disciples. — La leçon du *Sinait.*, ἐν πνεύματι ἀληθείας, est tirée de XIV, 17; XV, 26, etc., et provient de la fausse application du mot πνεῦμα au Saint-Esprit.

V. 25. « La femme lui dit : Je sais[1] que le Messie vient (celui qu'on appelle le Christ); quand il sera venu, lui, il nous fera connaître[2] toutes choses[3]. » — La réponse de la femme témoigne d'une grande docilité. Son esprit est ouvert d'avance à toutes les lumières qu'apportera le Messie et dont il lui semble voir briller déjà quelques clartés dans la parole de ce prophète. D'après des rapports modernes, les Samaritains attendent en effet le Messie. Ils lui donnent le nom de *Assaëf* (de שׁוּב, *revenir*), mot qui signifie, selon Gesenius, *celui qui ramène*, qui convertit; selon de Sacy et Hengstenberg, *celui qui revient*, en ce sens que, l'attente des Samaritains étant fondée sur Deut. XVIII, 18 : « *Dieu vous suscitera un autre prophète tel que moi d'entre vos frères,* » le Messie est pour eux un Moïse qui revient (l'on sait en effet que les Samaritains n'admettent, de tout l'Ancien Testament, que le Pentateuque). Quel contraste entre la notion du Messie telle que l'exprime cette femme et les notions charnelles et de nature toute politique que Jésus rencontrait sans cesse en Israël sur ce sujet! Sans doute, l'élément royal manque à la notion samaritaine du Messie. Mais combien l'absence de cet élément n'est-elle pas préférable à l'altération profonde qu'il avait subie chez les Juifs! L'idée est incomplète, mais non pas fausse; et voilà pourquoi Jésus peut se l'appliquer et se dire ici le Christ, ce qu'il n'a fait en Israël qu'au dernier moment (XVII, 3; Matth. XXVI, 64). — La traduction ὁ λεγόμενος Χριστός appartient à l'évangéliste. Il répète cette explication, déjà donnée I, 42, sans doute à cause de la complète étrangeté de ce mot Μεσσίας pour des lecteurs grecs. On a supposé que le terme juif de Messie avait été prêté par Jean à la Samaritaine. Mais ce

1. G L A quelques Mnn. quelques Vss. et Pères lisent οιδαμεν.
2. ℵ D (mais non d) lisent αναγγελλει au lieu d'αναγγελει.
3. ℵ B C Or. (4 fois) lisent απαντα au lieu de παντα.

nom populaire avait pu passer aisément des Juifs aux Samaritains, surtout dans la contrée de Sichem qui était habitée par des transfuges juifs (Josèphe, *Antiq.* XI, 8, 6). Peut-être même l'absence de l'article devant le mot Μεσσίας indique-t-elle qu'elle emploie ce mot comme nom propre, ainsi qu'on le fait des mots étrangers (comp. I, 42). D'ailleurs, la femme peut employer cette expression parce qu'elle parle à un Juif et à un prophète juif : « J'accepte tes révélations, en attendant la grande révélation que nous apportera celui que *vous appelez* le Messie. » — Le mot ἔρχεται (*vient*) est un écho des deux ἔρχεται des v. 21 et 23. Elle se livre à l'élan que Jésus a imprimé à son âme vers la nouvelle ère. — Le pron. ἐκεῖνος, *lui*, est, comme toujours, exclusif : il oppose aux révélateurs imparfaits, tels que celui qu'elle a devant elle, le révélateur absolu qu'elle attend. La préposition dans le verbe ἀναγγελεῖ exprime la nature nouvelle, et l'objet πάντα ou ἅπαντα, le caractère complet de la révélation du Messie.

V. 26. « **Jésus lui dit : Je le suis, moi qui te parle.** » — Jésus, n'ayant pas à craindre, comme nous venons de le voir, d'évoquer chez cette femme tout ce monde de dangereuses illusions qui se rattachait chez les Juifs au nom de Messie, se révèle pleinement à elle. Cette conduite n'est donc nullement, comme le prétend de Wette, en contradiction avec des paroles telles que celles-ci : Matth. VIII, 4; XVI, 20, etc. La différence des terrains explique celle des semences que la main de Jésus y dépose.

Comment dépeindre l'étonnement qu'une pareille déclaration dut produire chez cette femme? Il s'exprime, mieux que par des paroles, par son silence et par sa conduite au v. 28. Elle était arrivée, quelques instants auparavant, insouciante et livrée à ses pensées terrestres; et la voilà amenée à la foi, et même transformée en une missionnaire

de Jésus. Comment le Seigneur a-t-il ainsi élevé cette âme? Avec Nicodème, il était parti de la notion du royaume de Dieu, qui remplissait le cœur du pharisien; il en avait tiré les conséquences pratiques les plus rigoureuses; il avait affaire à un homme habitué à la discipline légale. Puis, il lui avait dévoilé, dans un enseignement profond, les vérités les plus élevées du royaume de Dieu, en les rattachant à un type frappant de l'Ancien Testament et en les opposant d'une manière constante aux préjugés pharisaïques. Ici, au contraire, avec une femme dépourvue de toute préparation scripturaire, il prend son point de départ dans ce qu'il y a de plus vulgaire, l'eau de ce puits. Il l'élève, par antithèse, à l'idée de cette vie éternelle qui étanche à jamais la soif de l'âme humaine. Ses besoins spirituels ainsi réveillés sont la prophétie instinctive à laquelle il rattache ses promesses, et il arrive, par cette voie, à un enseignement sur le vrai culte qui répond aussi directement aux préoccupations particulières de cette femme, que la révélation des choses célestes répondait aux pensées intimes de Nicodème. Auprès de celui-ci il se dévoile comme le Fils unique, mais en évitant le mot de Christ. Avec la Samaritaine, il ne craint pas le terme de Christ; mais il se garde de conduire dans les profondeurs de l'incarnation et de la Rédemption une âme qui n'en était encore qu'aux premiers éléments de la vie et de la connaissance religieuses. On a fait observer certaines analogies dans la marche extérieure de ces deux entretiens, et l'on en a tiré un argument contre la vérité des deux récits. Mais, dans les deux cas, une âme terrestre rencontre une pensée céleste, qui travaille à l'élever à son niveau. Cette ressemblance de situation explique suffisamment les analogies de ces deux entretiens dont la diversité est d'ailleurs plus remarquable encore.

II.

Jésus et les disciples : v. 27-38.

V. 27. « Là-dessus[1] ses disciples arrivèrent, et ils s'étonnèrent[2] de ce qu'il parlait avec une femme ; cependant, aucun d'entre eux ne dit[3] : Que demandes-tu ? ou : De quoi parles-tu avec elle ? » — Il existait un préjugé rabbinique d'après lequel la femme n'est pas susceptible d'instruction religieuse approfondie : « Ne prolonge pas l'entretien avec une femme ; que personne ne s'entretienne dans la rue avec une femme, pas même avec sa propre épouse ; qu'on brûle les paroles de la loi, plutôt que de les enseigner aux femmes » (voy. Lightfoot, à ce verset). Sans doute, les apôtres n'avaient pas encore vu leur Maître se mettre au-dessus de ce préjugé. — Nous avons préféré, dans la traduction, l'aoriste du T. R. à l'imparfait, à cause des mots suivants : « *Cependant, personne ne lui dit,* » qui donnent plutôt à l'étonnement le caractère d'un acte momentané. — Μέντοι : « *Cependant* l'étonnement n'alla chez aucun d'entre eux jusqu'à le porter à demander une explication. » — Ζητεῖν se rapporte à un service demandé, comme v. 10 : « *Donne-moi à boire;* » λαλεῖν, à un enseignement donné.

V. 28 et 29. « La femme laissa donc là sa cruche et s'en alla à la ville et dit aux gens : 29 Venez, voyez un homme qui m'a dit toutes les choses que[4] j'ai faites ; ce ne serait point le Christ ? » — Elle laisse sa cruche : Cette circonstance, en apparence insignifiante, n'est pas sans

1. ℵ D lisent εν τουτω au lieu d'επι τουτω.

2. T. R. lit εθαυμασαν avec E S U V Δ Λ la plupart des Mnn. Sah. etc. Mais ℵ A B C D G K L M It. Vg. Cop. Or. lisent εθαυμαζον.

3. ℵ D ajoutent αυτω après ειπεν.

4. Au lieu de παντα οσα, ℵ B C It.[plur.] Cop. lisent παντα α.

importance. C'est un gage de son prochain retour, la preuve qu'elle s'en va chercher du monde. Elle se constitue par là la messagère, la missionnaire de Jésus. Quel contraste entre la vivacité de cette femme et le départ silencieux et réfléchi de Nicodème! Et quelle vérité inimitable dans les moindres détails de ce récit! — Τοῖς ἀνθρώποις, *aux hommes :* aux premiers qu'elle rencontre dans la place publique. — Il y a une grande naïveté dans l'expression : « *Toutes les choses que j'ai faites.* » Elle ne craignait pas de réveiller par là des souvenirs peu flatteurs pour elle. — Elle formule sa question d'une manière qui semble préjuger une réponse négative (μήτι). Le sens propre est : « Ce n'est pourtant pas le Christ! » Elle n'ose pas poser comme probable une si grande nouvelle, et se fait plus sceptique qu'elle n'est réellement. Rien de plus naturel que ce petit trait.

V. 30. « **Ils sortirent**[1] **de la ville, et ils venaient vers lui.** » — Les Samaritains attroupés par elle arrivent en foule. L'imparf. *ils venaient*, opposé à l'aor. *ils sortirent*, est destiné à faire tableau : on les voit accourant à travers les champs qui séparent Sychar du puits de Jacob. Ce détail historique donne la clef des paroles de Jésus qui vont suivre. La particule οὖν (*donc*) doit être rejetée du texte, précisément parce que l'attention de l'écrivain se porte tout entière sur le ἤρχοντο qui suit.

V. 31 et 32. « **Dans l'intervalle, les disciples le priaient disant : Maître, mange. 32 Mais il leur dit : J'ai à manger d'une nourriture que vous ne connaissez pas.** » — Le v. 31 se rattache au v. 27. — Les mots ἐν δὲ τῷ μεταξύ, *dans l'intervalle*, désignent le temps qui s'écoula entre le départ de la femme et l'arrivée des Samaritains. —

1. T. R. lit ουν après εξηλθον avec ℵ A plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ Sah. Cette particule est retranchée par tous les autres Mjj. Vss. Or.

Ἐρωτᾷν signifie, dans le grec classique, *interroger;* il prend ici, comme souvent dans le Nouveau Testament, le sens de *prier*, sans pourtant perdre entièrement son sens propre (*demander* s'il veut manger).

Depuis le commencement de son ministère, Jésus n'avait peut-être pas eu une joie pareille à celle qu'il venait d'éprouver. Cette joie l'avait restauré, même physiquement. « Vous me dites : Mange! Je suis rassasié ; j'ai eu en votre absence un festin dont vous ne vous doutez pas. » — Ἐγώ a l'accent, en opposition à ὑμεῖς : ils ont leur repas; lui, le sien. — Βρῶσις, proprement l'acte de manger, mais en y comprenant l'aliment qui en est la condition. Ce mot abstrait convient mieux au sens spirituel de cette parole, que le concret βρῶμα.

V. 33 et 34. « **Les disciples se disaient donc les uns aux autres : Quelqu'un lui aurait-il apporté à manger? 34 Jésus leur dit : Mon aliment est de faire[1] la volonté de mon Père et d'achever son œuvre.** » — La question des disciples est proprement négative (μήτις) : « Quelqu'un ne lui a pourtant pas apporté....? » — Jésus explique le sens profond de sa réponse. Il emploie ici βρῶμα en rapport avec la fausse interprétation des disciples. — La conjonction ἵνα n'est point une simple périphrase de l'infinitif. Ce qui soutient la force de Jésus, c'est de se proposer continuellement *comme but* de faire.... d'achever. — Le prés. ποιῶ (leçon du T. R.) se rapporte à l'accomplissement de la volonté divine dans chaque moment; et l'aor. τελειώσω, à la consommation finale, qui sera, à un instant donné, le résultat de cette obéissance incessante. La leçon des alexandrins et d'Origène gâte ce beau rapport; elle est rejetée par Meyer, Tischen-

1. Au lieu de ποιω que lit T. R. avec 11 Mjj. (y compris ℵ) Mnn. Vss., on lit dans B D K L 7 Mnn. Or. (3 fois) ποιησω.

dorf, qui comprennent que ποιήσω est provenu d'une assimilation à τελειώσω. — Le rapport de θέλημα, *volonté*, et d'ἔργον, *œuvre*, correspond exactement à celui des deux verbes. Pour que l'œuvre de Dieu soit achevée au dernier moment, sans qu'il y manque rien, il faut que sa volonté ait été continuellement exécutée. Jésus veut faire comprendre aux disciples qu'en leur absence il a travaillé pour son Père, et que ce travail l'a restauré. C'est cette idée qu'il développe, au moyen d'une image qui lui est fournie par la situation présente, dans les v. 35-38.

V. 35 et 36. « **Ne dites-vous pas, vous, qu'il y a encore**[1] **quatre mois, jusqu'à ce qu'on fasse la moisson? Voici, je vous dis : Levez les yeux et contemplez les campagnes : elles sont blanches pour la moisson. 36 Déjà même**[2] **le moissonneur reçoit le prix du travail et recueille le fruit pour la vie éternelle, afin que et**[3] **le semeur et le moissonneur se réjouissent ensemble.** » — Les versets suivants (35-38) ont offert de telles difficultés aux interprètes, que quelques-uns ont imaginé de les transposer, en plaçant les v. 37 et 38 avant le v. 36 (B.-Crusius). Weisse a supposé que le v. 35 appartenait originairement à un autre contexte. Il faut avouer que les interprétations proposées par Lücke, de Wette, Meyer, Tholuck, ne sont pas propres à lever ces difficultés. Les uns appliquent l'idée de la moisson à la conversion du peuple samaritain racontée Act. VIII. Les autres l'étendent même à la conversion du monde païen. Mais, dans ce cas, les paroles des v. 36 suiv. n'ont plus de rapport direct avec la circonstance qui y a donné lieu, et

---

1. Ετι manque dans D L 60 Mnn. Syr^{cur} Or. (souvent); il est garanti par tous les autres documents, y compris ℵ et Or. (4 fois).

2. Le και placé devant ο θεριζων par T. R. a pour lui le témoignage de tous les Mjj. et toutes les Vss., à l'exception de ℵ B C* D L 3 Mnn. It$^{aliq.}$ Or.

3. Le και après ινα est également retranché par B C L U Or. (4 fois).

l'on est obligé de tordre les expressions pour leur donner un sens tolérable. Puis, il est évident que le v. 35 fait allusion à l'arrivée des habitants de Sychar; et les interprètes qui, comme Lücke, Meyer, reconnaissent ce rapport, sont très-embarrassés d'expliquer comment Jésus passe brusquement d'une parole marquée au coin de l'à-propos le plus spécial à des considérations tout à fait générales sur la relation entre son ministère (les semailles) et celui des apôtres (la moisson). Aussi de Wette, plus conséquent, a-t-il résolûment nié, contre l'évidence, le rapport du v. 35 à l'arrivée des habitants de Sychar. Cet embarras nous paraît provenir uniquement de ce que l'on n'a pas poussé jusqu'au bout (v. 38) l'application des pensées de Jésus au cas actuel. On a ainsi ôté à ces belles paroles le charme d'une conversation familière, pour les élever à la hauteur d'une prédication sans à-propos et, par conséquent, sans sel et sans grâce.

Le v. 35 renoue avec le v. 30, exactement comme le v. 34 renouait avec le v. 27. Saint Jean veut faire ressortir qu'il se passait en ce moment simultanément deux scènes dont Jésus était le point de jonction : l'une, entre Jésus et la Samaritaine, qu'ignoraient complètement les disciples et qui allait aboutir à l'arrivée des Samaritains; l'autre, entre Jésus et les disciples qui ne pensaient qu'au repas. C'est cette combinaison de deux faits, intercalés l'un dans l'autre, et dont le premier est complètement étranger à la pensée de ceux qui jouent un rôle dans le second, qui fait le piquant du morceau qui va suivre. — D'après Lightfoot, Tholuck, Lücke, de Wette, etc., les premiers mots du v. 35 seraient un proverbe qui aurait ce sens : Une fois qu'on a semé, il faut attendre quatre mois jusqu'au moment où l'on moissonne. Mais en Palestine un espace de six mois sépare les semailles (fin octobre) de la moisson (mi-avril). D'ailleurs, l'adv. ἔτι, *encore*, est trop actuel pour un proverbe. Du moins fau-

drait-il, pour l'expliquer, que Jésus eût dit : « Vous dites, *quand vous semez :* Il y a encore.... » Puis, pourquoi mettre ce proverbe spécialement dans la bouche des apôtres (*vous*), plutôt que dans celle de tout le monde ? C'est donc ici une réflexion que Jésus place actuellement dans la bouche de ses disciples et qu'il sait ou suppose leur avoir été inspirée par la vue de la verdure naissante sur le sol fraîchement ensemencé des campagnes de Samarie. D'après les récits des voyageurs, au nord du puits de Jacob s'étendent précisément de vastes champs de blé. Ils avaient dit, en contemplant ce spectacle : « Encore quatre mois, jusqu'à ce que cette moisson soit mûre ! » Ce détail suppose qu'on était alors vers le milieu de décembre et que Jésus était par conséquent resté en Judée depuis la fête de Pâques jusqu'à la fin de l'année, c'est-à-dire huit mois entiers. — Les mots : « *Vous dites,* » opposent la sphère de la nature, à laquelle s'applique cette réflexion des disciples, à celle de l'Esprit. Dans cette dernière, à laquelle Jésus cherche à les élever, la semence n'est point soumise à un aussi lent développement. — Ἰδού, *voici !* porte leur attention sur un spectacle inattendu pour eux, mais dont Jésus a l'explication, comme l'indiquent les mots : « *Je vous dis.* » — L'acte de lever les yeux et de contempler auquel les invite Jésus, selon de Wette, est purement spirituel : il s'agirait de la conversion future des Samaritains. Mais, comme l'observe Lücke, quelque chose de présent, qui tombe sous les sens des disciples, est nécessaire pour expliquer l'invitation à lever les yeux. Le fait auquel se rapportent ces mots, est évidemment celui que Jean avait mentionné au v. 30, l'arrivée des gens de la ville ; et nous comprenons maintenant l'imparf. *ils venaient,* qui laissait l'acte comme suspendu et faisait tableau. C'est ce spectacle qu'il les invite à contempler. Ces âmes avides, qui accourent disposées à croire, Jésus les repré-

sente sous l'image d'une moisson jaunissante et prête à être recueillie. Et, en pensant au peu de temps qu'il lui a fallu pour préparer une pareille récolte dans ce pays jusqu'ici étranger au règne de Dieu, il est lui-même saisi par le contraste entre la lenteur de la végétation dans la nature et la rapidité du développement de la semence spirituelle; et il fait remarquer cette différence à ses disciples, pour leur encouragement. — Le ἤδη, *déjà*, pourrait être envisagé comme terminant le v. 35 et faisant le pendant de ἔτι, *encore*. Mais cette position est contraire à l'usage ordinaire de Jean, qui ne place jamais ἤδη à la fin de la phrase; et nous verrons que ce mot a un sens beaucoup plus déterminé, si, comme nous l'avons fait dans la traduction, on le place en tête de la proposition suivante.

Il y a, du v. 35 au v. 36, une gradation marquée, qui indique comme une exaltation du sentiment de la joie dans le cœur de Jésus. La moisson est tellement mûre que déjà même, à cette heure, le moissonneur n'a qu'à prendre sa faucille et récolter, afin que le semeur, qui a préparé toute cette œuvre à l'insu du moissonneur, et le moissonneur, qui en recueille les fruits, célèbrent ensemble une fête de moisson. — Dans le contexte ainsi compris, l'authenticité du καί et la liaison d'ἤδη à ce qui suit sont évidentes. Origène et peut-être déjà d'autres avant lui ont rapporté ἤδη à ce qui précède et retranché le καί, de manière à donner au v. 36 le caractère d'une sentence générale, contrairement à la dernière proposition du verset. De là la fausse leçon des alexandrins. — Le moissonneur, d'après le v. 38, ce sont les apôtres. — Μισθὸν λαμβάνειν, *recevoir le prix du travail*, caractérise la joie de la moisson comme une récompense de l'œuvre pénible du labour et des semailles. Comp. Ps. CXXVI, 5. 6 : « *Ceux qui sèment avec larmes, moissonneront avec chants de triomphe. Celui qui porte la semence*

pour la jeter en terre, ira en pleurant; mais il reviendra avec des cris de joie, quand il rapportera ses gerbes. » — Συνάγειν καρπόν, *recueillir le fruit*, désigne l'activité par laquelle les disciples vont accueillir, peut-être par le baptême (v. 2), ces nouveaux frères dans la communauté messianique, et introduire ces âmes « *dans la vie éternelle* » dont ils sont eux-mêmes participants.

Et pourquoi les moissonneurs doivent-ils se hâter d'accomplir cette douce fonction? C'est afin qu'en ce jour et le semeur et les moissonneurs goûtent ensemble la joie de la moisson.

Ceux qui appliquent la moisson à la conversion future des Samaritains ou des païens, rapportent la joie commune du semeur et des moissonneurs au triomphe céleste dans lequel Jésus et ses apôtres se réjouiront ensemble du fruit de leurs travaux. Mais c'est précisément cette interprétation qui rompt le lien entre le v. 36 et le v. 37. Dans la nôtre, au contraire, Jésus envisage ce jour comme une fête improvisée que le Père lui a préparée, en même temps qu'à ses disciples, par l'arrivée de la femme au puits de Jacob. En Israël, Jésus sème, mais sans avoir la joie d'assister jamais à une moisson. Mais aujourd'hui, en Samarie, la semence a levé et mûri si promptement que, sous les yeux mêmes du semeur, le moissonneur peut déjà recueillir les gerbes, et le semeur, se réjouir avec lui. Cette simultanéité de joie est fortement relevée par ὁμοῦ, *ensemble*, et par les deux καί (*et* le semeur *et* le moissonneur), de sorte que, encore ici, la leçon d'Origène et des alexandrins doit être condamnée sans hésitation.

V. 37 et 38. « **Car voici le cas auquel s'applique réellement cette parole**[1] **: Autre est le semeur, et autre le**

1. L'art. ο devant αληθινος est retranché par B C K L Δ quelques Mnn. Or. Héracléon.

moissonneur. 38 Je vous ai envoyés[1] moissonner ce que vous n'avez pas travaillé; d'autres ont travaillé, et vous êtes entrés dans leur travail.» — D'après Tholuck, Christ serait affligé à la pensée qu'il n'assistera pas lui-même à la conversion des païens, après l'avoir préparée, et c'est à cela que se rapporterait ce proverbe. N. (p. 99) paraît être du même avis. Peut-on réellement attribuer au Seigneur une impression de ce genre, surtout dans ce moment où son cœur paraît s'épanouir à la plus douce joie? Jésus vient de parler de la joie commune du semeur et du moissonneur dans ce jour. C'était dire qu'il y avait là deux fonctions bien distinctes; et Jésus confirme expressément, au v. 37, cette diversité de ministères. Il emprunte, pour cela, à la vie commune un proverbe dont il rectifie l'application vulgaire. Quand le monde dit : « L'un sème, l'autre moissonne, » c'est pour exprimer une douloureuse expérience, à savoir que l'homme qui travaille est rarement celui qui recueille le fruit : *Sic vos non vobis*.... Ainsi compris, ce proverbe renferme une espèce de sarcasme à l'adresse de la Providence. Cet adage peut cependant recevoir un sens vrai, dans son application au règne de Dieu. Car, dans ce domaine, il y a des offices séparés par Dieu même. Comp. 1 Cor. XII, 5. Et il n'y a là aucune injustice. Bien loin de se plaindre de cette répartition des rôles, Jésus ne la rappelle ici que pour pousser ses apôtres à la reconnaissance et à la joie. — Ἐν τούτῳ, *en ceci*, porte, comme ordinairement chez Jean, sur ce qui suit (v. 38) : « Dans l'application que je vais faire, en opposition à celle que fait le monde. » — Ἀληθινός, non dans le sens d'ἀληθής (de Wette), mais dans le sens johannique ordinaire : la parole qui répond à l'essence de la chose, la vraie parole à pro-

1. ℵ D lisent απεσταλκα au lieu d'απεστειλα.

noncer. Le retranchement de l'art. ὁ (alexandrins) forcerait à donner à ἀληθινός le sens d'ἀληθής.

Jésus montre, v. 38, par son propre exemple, dans sa relation avec ses apôtres, la réalité de la distinction entre le semeur et les moissonneurs. Cette parole a une application immédiate au cas particulier, qu'il faut déterminer avant tout. Quand Jésus dit : « *Je vous ai envoyés,* » il fait allusion à la tâche qu'il vient de leur donner, lui, comme semeur, à eux, moissonneurs, en ce moment même, en les invitant à prendre la faucille (v. 36). Il leur montre cette troupe de Samaritains, qui arrivent, semblables à une moisson qui n'a plus qu'à être recueillie dans le grenier ; et il leur dit : Voilà une récolte pour la production de laquelle vous n'avez certes rien fait ! Toute l'opération des semailles a donc eu lieu sans vous ! Moi, qui ai répandu cette semence et qui l'ai fait lever sans que vous sachiez comment, je vous ai invités à la moissonner, tant est fondée la différence entre le semeur et le moissonneur. Le moissonneur ne savait pas même qu'il y eût eu semailles et semeur ! Les mots : « *D'autres ont travaillé,* » sont ajoutés avec une finesse qu'on oserait presque appeler légèrement malicieuse : « D'autres ont bien travaillé en votre absence, et pendant que vous vous imaginiez qu'ils se reposaient. » Il faut se rappeler ici que les apôtres ignoraient complètement ce qui s'était passé entre Jésus et la Samaritaine, qu'ils revenaient eux-mêmes de la ville, où ils avaient laissé les habitants parfaitement tranquilles ; et maintenant voilà toute cette population sur pied, accourant vers Jésus ! Que s'est-il passé ? Il y a là pour eux une énigme. Jésus jouit de leur surprise, exploite gaîment l'avantage de sa position et leur dit avec un aimable sourire : « *D'autres ont travaillé !* » Aux disciples de chercher quels peuvent être les auteurs de ce rapide succès.

Il est presque plaisant de voir les commentateurs discuter sur la question de savoir si ἄλλοι, *d'autres*, se rapporte à Jésus et aux prophètes, ou à Jésus et Jean-Baptiste, ou à Jésus et aux philosophes païens, ou à Jésus seul (Lücke, Meyer, de Wette), ou à tous ces personnages moins Jésus (Olshausen). Jésus ne peut désigner par ce mot que lui-même et son agile messagère. Il aime, nous l'avons déjà vu (III, 11), à tenir compte du moindre concours qui lui est accordé par l'homme et à dire *nous* ou à employer le pluriel de manière à se confondre avec le plus faible agent qui veut bien s'associer à lui. — Les deux explications les plus curieuses sont certainement celles de Baur et de Hilgenfeld. Selon le premier, ἄλλοι désignerait l'évangéliste Philippe, et les moissonneurs, les apôtres Pierre et Jean (Act. VIII, 15). Aux yeux du second, les ἄλλοι seraient saint Paul, et les moissonneurs, les Douze, qui s'approprient le fruit de son travail chez les païens. A ces conditions-là, il n'y a rien que l'on ne puisse trouver dans un texte quelconque.

Après avoir fait ressortir le sens immédiat de cette dernière parole, ajoutons que Jésus ne se plaît à relever ainsi les différents traits de la situation donnée, que parce qu'ils se présentent à sa pensée avec une signification symbolique. La fonction de moissonneurs à laquelle il appelle en ce moment ses disciples auprès des Samaritains, n'est qu'un échantillon de celle qu'il leur confie auprès du monde entier; et les conditions de cette future et vaste récolte ne seront pas autres, il le sait bien, que celles de cette petite moisson particulière. Là aussi, ils ne recueilleront que ce qu'il aura lui-même semé par son travail.

La joie céleste qui remplit le cœur de Jésus dans tout ce morceau, n'a son analogue que dans le magnifique passage Luc X, 17-24. Elle s'élève même ici, comme nous l'avons

vu, jusqu'à la gaîté. Ce passage nous révèle en Jésus le côté humoristique, dont nous trouvons un autre indice, mais d'un tout autre caractère, XII, 7. Est-ce la faute de Jean, si M. Renan ne trouve dans le Jésus du quatrième évangile qu'un lourd métaphysicien ?

III.

Jésus et les Samaritains : v. 39-42.

V. 39-42. « **Or un grand nombre d'entre les Samaritains de cette ville-là crurent en lui**[1], **à cause de la parole de la femme qui rendait ce témoignage : Il m'a dit tout ce que j'ai fait**[2]. 40 **Lors donc que les Samaritains furent venus auprès de lui, ils le priaient de demeurer avec eux ; et il demeura là deux jours.** 41 **Et un beaucoup plus grand nombre crurent à cause de sa parole.** 42 **Et ils disaient à la femme : Ce n'est plus à cause de ton récit**[3] **que nous croyons ; car nous l'avons entendu**[4] **nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Sauveur du monde**[5]. » — Voici la fête de la moisson. Le semeur en jouit avec les moissonneurs. Ces deux jours laissèrent une impression ineffaçable dans le cœur des apôtres. La douceur de ce souvenir s'exprime dans la répétition de « *deux jours* » dans les v. 40 et 43. — Δέ reprend le cours du récit après la digression des v. 31-38. — Quelle différence entre les Samaritains et les Juifs ! Il suffit ici d'un miracle de science sans

1. ℵ It^aliq. Or. omettent εις αυτον.

2. ℵ B C L It^aliq. Cop. lisent α au lieu de οσα.

3. ℵ D It^aliq. lisent μαρτυριαν au lieu de λαλιαν.

4. ℵ ajoute παρ αυτου.

5. 14 Mjj. la plupart des Mnn. It^aliq. Syr^sch ajoutent avec le T. R. ο Χριστος. Ces mots sont retranchés par ℵ B C quelques Mnn. It^plerique Vg. Cop. Syr^cur Or. Ir. Héracléon.

éclat pour disposer les cœurs à venir à lui, tandis qu'en Judée huit mois de travail ne lui ont pas procuré une heure semblable.

Le v. 39 nous a montré le premier degré de la foi : le ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν (*venir à Jésus*) résultant du témoignage. Les v. 40 et 41 nous présentent le second : le développement de la foi par le contact personnel avec Jésus. La prière des Samaritains est un premier fruit de cette foi croissante.

Le v. 41 caractérise un double progrès, l'un dans le nombre des croyants, l'autre dans la nature de la foi. Ce dernier s'exprime dans les mots : « *A cause de sa parole,* » opposés à ceux-ci : « *A cause du récit de la femme* » (v. 39), et se formule avec une netteté réfléchie dans la profession du v. 42. — Les Samaritains, réservant le terme de λόγος pour la parole de Jésus, appliquent à celle de la femme celui de λαλιά, qui n'a rien de dédaigneux (VIII, 43 où Jésus l'applique à ses propres discours), mais qui désigne quelque chose de plus extérieur; ici, un simple *rapport*, une *nouvelle*. — ἀκηκόαμεν, *nous avons entendu*, n'a proprement aucun objet; toute l'idée verbale se concentre sur le sujet αὐτοί : « Nous sommes *nous-mêmes* devenus auditeurs; » d'où la suite : « Et, comme tels, nous savons. » — La leçon du *Sinait.* signifierait : « Nous avons entendu de sa bouche et nous savons que.... » ce qui donnerait à cette profession le caractère d'une répétition extérieure et servile opposée à l'esprit du récit. — Le contenu de leur profession : « *Le Sauveur du monde,* » semble indiquer une transformation de l'idée du Messie chez les Samaritains. La notion de salut s'est substituée à celle d'enseignement (v. 25). La dénomination nouvelle employée ici est peut-être en rapport avec le mot de Jésus à la femme (v. 22) qu'il avait sans doute développé : « *Le salut* vient des Juifs. » Tholuck, Lücke, ont suspecté l'exactitude historique de l'expression *Sauveur du*

monde placée par Jean dans la bouche des Samaritains. De quel droit? Ces gens ne venaient-ils pas de passer deux jours avec Jésus, et n'avaient-ils pas dû sentir le contraste du caractère universaliste de son œuvre avec la morgue théocratique à laquelle ils étaient habitués de la part des Juifs? N'avaient-ils pas d'ailleurs la promesse faite à Abraham : « *Toutes les familles de la terre seront bénies en ta postérité* »? — La leçon alexandrine, qui retranche ὁ Χριστός, paraît ici préférable. On comprend plutôt l'adjonction que le retranchement de ce mot. Ou bien les Samaritains auraient-ils ajouté par courtoisie le terme juif à celui que venait de leur dicter leur propre conviction? Ce double titre réaliserait ainsi l'union annoncée par Jésus (v. 23. 24) entre les Samaritains (Sauveur du monde) et les Juifs (le Christ).

Le joyeux accueil que trouva Jésus chez ces Samaritains est un exemple de ce qu'aurait dû être l'arrivée du Christ parmi les siens. La foi de ces étrangers était ainsi la condamnation la plus éclatante de l'incrédulité d'Israël; et ce fut sans doute sous une impression de ce genre, que Jésus, au bout de ces deux jours exceptionnels dans sa vie, reprit le chemin de la Galilée.

TROISIÈME SECTION.

IV, 43-54.

Jésus en Galilée.

En Judée, l'incrédulité avait prévalu. En Samarie, la foi venait d'éclater. La Galilée prend une position intermédiaire. Jésus y est accueilli, mais à la condition de répondre immédiatement à cet accueil par des miracles. Jean nous en donne la preuve dans le récit suivant (comp. v. 48). Le

ch. VI montrera le terme auquel aboutit une pareille foi. Telle est la portée de ce récit dans l'ensemble de l'évangile.

Les v. 43-45 décrivent, comme II, 23-25, la situation générale. Et sur ce fond se détache (comme précédemment l'entretien avec Nicodème) le trait suivant (v. 46-54).

1. V. 43-45.

V. 43-45. « **Après ces deux jours, il partit de là et s'en alla[1] en Galilée. 44 Car Jésus lui-même avait déclaré qu'un prophète n'est point honoré dans sa propre patrie. 45 Quand[2] donc il fut arrivé en Galilée, les Galiléens l'accueillirent, parce qu'ils avaient vu toutes les choses[3] qu'il[4] avait faites à Jérusalem, à la fête; car ils étaient aussi venus[5] à la fête.** » — Ce passage a été de tout temps une croix pour les interprètes. Comment Jean peut-il motiver (*car*, v. 44) le retour de Jésus en Galilée par cette déclaration du Seigneur que « nul prophète n'est honoré dans sa patrie »? Et comment peut-il rattacher à cet adage, comme conséquence (*donc*, v. 45), le fait que les Galiléens lui firent un accueil empressé? — 1. Brückner et Luthardt pensent que Jésus cherchait soit la lutte (Brückner), soit la solitude (Luthardt). Cela expliquerait bien le *car* du v. 44. Mais il faudrait admettre que la prévision de Jésus a été trompée en bien (v. 45), ce qui est absolument contraire à la particule οὖν (*donc*), qui lie ce verset au précédent. Il eût fallu δέ, ou même ἀλλά (*mais*). 2. Selon Lücke, de Wette, Tholuck, Olshausen, le *car* se rapporterait, non à ce qui précède, mais à ce qui suit, et signifierait que, si cette fois les

1. ℵ B C D It^plerique Syr^cur Cop. Or. omettent les mots και απηλθεν après εκειθεν.

2. ℵ D lisent ως au lieu de οτε.

3. ℵ omet εδεξαντο.... παντα et place οι devant εωρακοτες.

4. ℵ A B C L Or. (4 fois) lisent οσα pour α.

5. ℵ lit εληλυθεισαν pour ηλθον.

Galiléens le reçurent, malgré la vérité du proverbe, ce fut uniquement à cause des miracles qu'ils lui avaient vu faire à Jérusalem. Cette interprétation violente le texte et n'est guère moins forcée que celle de Kuinœl, qui donne à *car* le sens de *quoique*, comme traduit aussi Osterwald. 3. Origène, Wieseler, Ebrard, Baur, entendent par ἰδία πατρίς (*sa propre patrie*) la Judée comme lieu de naissance de Jésus. Par là, les deux difficultés du *car* et du *donc* tombent d'un seul coup. Mais le bon sens dit que, dans la maxime citée par Jésus, le mot *patrie* doit désigner l'endroit où le prophète a vécu et où il est connu dès son enfance, et non celui où il n'a fait que naître. Il est donc bien évident que, dans la pensée de Jean, sa propre patrie est la Galilée. 4. Calvin, Hengstenberg, entendent, par *sa propre patrie*, Nazareth, en opposition à Capernaüm; Lange, la Galilée inférieure, à laquelle aurait appartenu Nazareth, en opposition à la Galilée supérieure où Jésus établirait dès ce moment son domicile. Matth. XIII, 57 et Luc IV, 23 donnent quelque vraisemblance à cette interprétation, surtout sous sa première forme. Mais comment Nazareth se trouverait-il ainsi, sans explication, mis en dehors de la Galilée et même opposé à cette province? On pourrait encore le comprendre si, dans le récit suivant, Jésus se rendait à Capernaüm; mais il revient à Cana, bourg très-voisin de Nazareth. 5. Meyer nous semble tout près de la vérité, quand il explique : Jésus, sachant bien qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie, commença par se faire honorer à l'étranger, à Jérusalem (v. 45); et ce fut ainsi qu'il rapporta maintenant en Galilée une réputation de prophète.

L'explication complète de ce passage obscur résulte, comme en tant d'autres occasions, du rapport du quatrième évangile aux Synoptiques. Ceux-ci faisaient commencer le ministère galiléen immédiatement après le baptême. Nulle-

ment, dit saint Jean; Jésus était trop prudent pour procéder de la sorte : Jésus n'avait-il pas déclaré que le lieu où un prophète se fait le plus difficilement reconnaître, c'est sa patrie? Ce ne fut donc qu'après avoir agi à Jérusalem et en Judée pendant un temps assez long (presque toute une année : v. 35), qu'il revint commencer ce ministère galiléen, presque unique objet de la narration des autres évangiles. Le *car* du v. 44 se rapporte à la même pensée sous-entendue que la remarque III, 24 : « *Or Jean n'avait pas encore été mis en prison.* » Saint Jean veut constater l'intervalle considérable qui sépara du baptême de Jésus son retour définitif et son établissement permanent en Galilée. III, 24, il indique le fait; ici, il en explique le motif. Pour bien saisir ce sens, il faut paraphraser le ἀπῆλθεν, *il s'en alla*, du v. 43, comme suit : « Ce fut alors, et seulement alors, qu'il revint définitivement en Galilée. » Le *car* indique le motif de cette manière de faire et le *donc* montre la sagesse de ce plan par les premiers succès qu'obtint Jésus à son retour. Les mots καὶ ἀπῆλθεν, retranchés par la leçon alexandrine, sont donc indispensables. C'est sur ce verbe que porte le γάρ du v. 44; et nous avons ici la reprise du v. 3. Le récit du retour en Galilée, interrompu par le séjour en Samarie, recommence.

Αὐτός : *lui*, le même qui avait prononcé cette parole en apparence contradictoire avec sa manière d'agir. La solution de cette contradiction est donnée au v. 45. — Ἐμαρτύρησεν a, comme si souvent l'aoriste, le sens du plus-que-parfait. — L'idée du proverbe est que l'on est moins disposé à reconnaître un être supérieur dans un compatriote, que tout rapproche de nous, que dans un étranger, revêtu à nos yeux du voile du mystère. Mais, après que ce même homme s'est fait remarquer au dehors, sur un plus grand théâtre, cette gloire acquise, en rejaillissant sur ses compatriotes,

lui ouvre le chemin de leurs cœurs. C'était ce moment que Jésus attendait pour essayer de vaincre les préjugés des Galiléens dont nous avons vu un exemple dans la réponse de Nathanaël I, 47. — Les mots πάντα ἑωρακότες, *qui avaient vu...*, font allusion au passage II, 23-25 et motivent le ἐδέξαντο, *ils accueillirent*. Ce mot trouve son parallèle et son commentaire dans Luc IV, 14. 15 : « *Et Jésus revint en Galilée avec la force du Saint-Esprit, et sa réputation se répandit dans toute la contrée d'alentour; et il enseignait dans leurs synagogues, étant glorifié par tous.* »

2. V. 46-54.

V. 46 et 47. « **Il arriva[1] donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé l'eau en vin. Et il y avait à Capernaüm un employé royal, dont le fils était malade. 47 Celui-ci, ayant appris que Jésus était arrivé de Judée en Galilée, s'en alla vers lui, et lui demanda de descendre et de guérir son fils; car il était sur le point de mourir.** » — Jésus se dirigea vers Cana, sans doute parce que c'était là qu'il pouvait espérer de trouver le terrain le mieux préparé par son précédent séjour. C'est peut-être ce que saint Jean veut insinuer par cette réflexion : « *Où il avait changé l'eau en vin.* » Son arrivée fit bruit, et la nouvelle s'en répandit promptement jusqu'à Capernaüm, située sept à huit lieues à l'orient de Cana. — Le terme βασιλικός désigne dans Josèphe un fonctionnaire public, soit civil soit militaire, parfois aussi un employé de la maison royale. Ce dernier sens est ici le plus naturel. — Hérode Antipas, qui régnait en Galilée, n'avait officiellement que le titre de tétrarque. Mais on lui donnait aussi dans le langage populaire celui de roi qu'avait porté son père. Il ne serait pas impos-

1. ℵ lit ἦλθαν, ἐποιησαν : « *Ils vinrent, ils avaient changé* » !

sible que ce seigneur de sa maison se trouvât être soit Chuza, son intendant (Luc VIII, 3), soit Manahen, son compagnon d'enfance (Act. XIII, 1). — Ἐν Καπερναούμ dépend de ἦν. Par sa position à la fin de la phrase, ce régime accentue fortement la célébrité qu'avait déjà acquise le retour de Jésus.

V. 48. « **Jésus lui dit donc: Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez point.** » — La réponse de Jésus embarrasse, parce qu'elle semble supposer que cet homme réclamait le miracle dans le but de croire, ce qui n'est certainement pas le cas. Cette difficulté s'explique par les plur. *voyez* et *croirez*. Cette parole n'est pas la réponse de Jésus à la demande qui lui est faite. C'est une réflexion à l'occasion de cette demande, à l'adresse de cet homme sans doute (πρὸς αὐτόν), mais en vue de la disposition nationale dont il est le représentant. Cette disposition, Jésus la rencontre dès le moment où il remet le pied sur le sol israélite, et il en est d'autant plus péniblement affecté qu'il venait de passer deux jours en Samarie, en contact avec un esprit tout opposé. Là, c'est comme Sauveur des âmes qu'il a été reçu. Ici, c'est la guérison du corps que l'on réclame, le thaumaturge que l'on recherche. Et Jésus est obligé de s'avouer — c'est là le vrai sens de sa parole — que, s'il ne consent à jouer ce rôle, il est à craindre que personne ne croie, ou plutôt, selon la tournure légèrement ironique dont il se sert (οὐ μή), il n'est pas à craindre que personne croie. — Il y a également quelque amertume dans l'accumulation des deux termes σημεῖα et τέρατα, *signes* et *prodiges*. Le second fait ressortir particulièrement le caractère extérieur des manifestations qu'on lui demande. Σημεῖον désigne le miracle relativement au monde invisible qu'il manifeste; τέρας, le miracle relativement aux lois de la nature qu'il semble braver. Le sens est donc : « Il vous faut des si-

gnes, et encore faut-il que ces signes aient le caractère du prodige. » Quelques-uns ont vu dans ἴδητε, *vous voyez*, une allusion à la demande qui lui est adressée d'aller personnellement auprès du malade, ce qui prouverait que le père veut *voir* de ses yeux la guérison. Mais, dans ce cas, ἴδητε devrait être en tête, et le sens est forcé.

V. 49 et 50. « **L'officier lui dit : Seigneur, descends, avant que mon enfant[1] meure. 50 Jésus lui dit : Va, ton fils vit. Et[2] cet homme crut à la parole que[3] Jésus lui avait dite, et s'en alla.** » — Le père a bien compris que la parole de Jésus n'est pas une réponse; il renouvelle sa demande en employant le terme de tendresse τὸ παιδίον μου, *mon petit*, qui rend sa requête plus touchante. Jésus se rend à la foi qui respire dans sa prière, mais de manière à élever cette foi à un degré supérieur. Il y a tout à la fois un exaucement et un refus qui est une épreuve, dans cette réponse : « *Va, ton fils vit.* » Jusqu'ici ce père n'avait cru que sur le fondement du témoignage que d'autres avaient rendu à Jésus. Maintenant il doit faire acte de foi appuyé sur les rapports personnels qu'il vient d'avoir avec le Seigneur. Au terme de παιδίον Jésus substitue celui de υἱός, *fils;* c'est le terme de dignité, celui qui désigne l'enfant comme représentant de la famille. Ce mot fait sentir la valeur du don. Le père subit heureusement l'épreuve; il s'attache avec foi à la promesse sortie de la bouche de Jésus, c'est-à-dire à Jésus lui-même dans sa parole.

V. 51-53. « **Comme déjà il descendait, ses serviteurs le rencontrèrent[4] et lui apportèrent cette nouvelle[5] : Ton**

---

1. A et quelques Mnn. lisent υιον au lieu de παιδιον; ℵ : παιδα.
2. Και manque dans ℵ B D It^eliq. Vg. Syr^sch.
3. A B C L lisent ον au lieu de ω. ℵ : του Ιησου au lieu de ω.... Ιησους.
4. Au lieu de απηντησαν, ℵ B C D K L 20 Mnn. lisent υπηντησαν.
5. ℵ D lisent ηγγειλαν pour απηγγειλαν.

fils vit.[1] 52 Il leur demanda donc l'heure à laquelle il s'était trouvé mieux. Ils lui dirent : Hier, à la septième heure, la fièvre l'a quitté. 53 Le père reconnut donc que c'était à cette heure-là[2] que Jésus lui avait dit : Ton fils vit. Et il crut, lui et toute sa maison. » — Les serviteurs n'emploient dans leur rapport ni le terme de tendresse, qui serait trop familier, ni celui de dignité, qui ne le serait pas assez, mais celui de la vie de famille : παῖς, que présente avec raison le T. R. — Le terme choisi κομψότερον va bien dans la bouche d'un homme de qualité. C'est l'expression du bien-être, comme on dit quelquefois : *joliment.* — Par la septième heure il faut très-probablement entendre une heure après midi, et non sept heures du matin (voy. à I, 40). Mais, si c'était à cette heure-là que Jésus avait répondu au père, comment celui-ci n'était-il pas rentré chez lui le jour même ? A supposer que χθές, *hier*, implique réellement cette conséquence, on peut expliquer ce retard soit par la nécessité de laisser reposer sa monture et la crainte de voyager de nuit, soit par la tranquillité que lui inspirait sa foi et le désir de s'arrêter encore un peu auprès de Jésus. Mais χθές ne suppose pas même nécessairement une nuit entre la guérison de l'enfant et la rencontre des serviteurs. Car le jour finissait chez les Hébreux au coucher du soleil, et, quelques heures après, les domestiques pouvaient dire *hier*.

La foi s'élève ici au degré supérieur, celui qu'elle n'atteint qu'au moyen de l'expérience personnelle. De là la répétition du mot : « *Et il crut.* » Comp. II, 11. La maison tout entière est entraînée dans ce mouvement du père.

V. 54. « Jésus fit de nouveau ce second miracle, en arrivant de Judée en Galilée. » — L'étrange construction

1. D K L U lisent υιος au lieu de παις. ℵ A B C : αυτου au lieu de σου.
2. ℵ B C retranchent le premier εν.

de ce verset, et particulièrement le pléonasme apparent de δεύτερον, *second*, et de πάλιν, *de nouveau*, ne peuvent s'expliquer que par une de ces intentions déguisées dont nous avons vu déjà tant d'exemples dans cet évangile. La combinaison de ces deux termes exprime cette idée, qu'un second miracle (allusion à II, 11 : ἀρχὴ τῶν σημείων) signala ce nouveau retour, comme un premier miracle avait signalé le précédent. Et c'est certainement aussi en vue de ce rapprochement, que l'évangéliste avait rappelé, dès le v. 46, le premier miracle fait à Cana. C'est ainsi que, jusqu'au bout, Jean se montre préoccupé de distinguer les deux retours que la tradition avait confondus et dont ces deux miracles marquants étaient pour lui les monuments.

Irénée, Semler, de Wette, Baur, Ewald, identifient ce miracle avec la guérison du serviteur du centenier païen Matth. VIII, 5; Luc VII, 3, en donnant la préférence, pour les détails, les uns au récit des Synoptiques, les autres à celui de Jean. Dans les deux cas, la guérison est opérée à distance. Voilà tout ce que ces deux faits ont de commun. Pourquoi cette forme ne se serait-elle pas répétée plusieurs fois? Du reste, tout est différent, opposé même. Ici un père, là un maître; ici un Juif, là un païen. Ici, c'est à Cana; là, c'est à Capernaüm que le fait se passe. Et, ce qui est plus essentiel encore que ces détails extérieurs, ici le père veut que Jésus vienne chez lui; là, le centenier s'en défend absolument. Ici, Jésus exprime un blâme sur la tendance maladive de la foi galiléenne; là, il célèbre la foi du centenier comme un admirable modèle pour le peuple d'Israël. Comment identifier deux récits plus opposés encore pour le fond qu'ils ne diffèrent dans les détails?

C'est ici l'une des prétendues interpolations que Schweizer a découvertes dans le quatrième évangile. Ses preuves? — 1° Σημεῖα καὶ τέρατα est un ἅπαξ λεγόμενον dans saint Jean.

Mais nous avons vu que τέρατα n'est pas ajouté accidentellement à σημεῖα : Jésus ne blâme pas la recherche des σημεῖα, *comme tels*. Il la réclame au contraire. VI, 26 : « *En vérité, je vous dis que vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, mais parce que vous avez mangé des pains.* » Τέρατα est donc nécessaire pour justifier le blâme exprimé ici. Matth. XXIV, 24 et Marc XIII, 22 l'expression σημεῖα καὶ τέρατα se trouve aussi comme απ. λεγ. dans ces évangiles. 2° On ne sait ce que Jésus devient après cela : ce n'est pas ainsi que Jean a coutume de raconter. Mais c'est précisément là au contraire le caractère constant du récit de Jean, dans lequel, au point de vue moral, tout est profondément lié, au point de vue extérieur, tout paraît fragmentaire. Voy. la fin du ch. V, par exemple. Cela tient à ce que Jean puise dans une histoire qu'il sait connue de ses lecteurs les traits qui lui paraissent les plus propres à faire ressortir l'histoire morale qui est le vrai objet de son livre. Et d'ailleurs, que gagnerait en continuité la narration à passer directement, par le retranchement de ce morceau, de IV, 42 à V, 1 ?

Nous avons trouvé 50 variantes principales, depuis le commencement du ch. II jusqu'à la fin du ch. IV, sur le nombre desquelles le T. R. nous paraît avoir 4 fautes (II, 17. 22; IV, 5. 30), le texte alexandrin 11 fautes (II, 11; III, 13. 15. 25. 34; IV. 1. 34. 36. 37. 43). ℵ et B continuent à avoir leurs leçons à eux, parfois communes, en général fausses (ℵ 27 fautes). ℵ a aussi plusieurs leçons communes avec D (8). Les leçons alexandrines sont presque toujours en relation étroite avec le texte d'Origène.

Jetons, en terminant, un regard sur le chemin parcouru :

La première partie de l'évangile comprend deux cycles, dont l'un retrace la transition de la vie privée au ministère

de Jésus; le second, les débuts de son œuvre depuis sa première apparition publique.

Le premier se compose de trois récits : 1° les témoignages de Jean-Baptiste; 2° la venue à Jésus de ses premiers disciples; 3° les noces de Cana. La marche des faits est directement ascendante. Quant à la révélation de Jésus : le témoignage, la manifestation personnelle, la manifestation miraculeuse. Quant à la foi, voir I, 37; I, 51; II, 11.

Le second cycle contient cinq récits : 1° la purification du Temple; 2° l'entrevue avec Nicodème; 3° le dernier témoignage du Précurseur; 4° le séjour en Samarie; 5° la guérison du fils de l'employé royal; — précédés chacun d'un court préambule esquissant la situation générale (II, 12-13; II, 23-25; III, 22-24; IV, 1-3; IV, 43-45).

Ce second cycle diffère du premier surtout en ce que le développement jusqu'alors simple et progressif se complique dès maintenant du fait anormal de l'incrédulité et en est profondément altéré.

La révélation de Jésus s'ouvre par sa grande démonstration messianique dans le Temple. Repoussée par l'incrédulité nationale, qui se manifeste à l'instant même, la révélation continue, mais sous une nouvelle forme. Jésus ne parle plus à Nicodème de son œuvre de Messie juif; il lui dévoile sa dignité de Fils de Dieu et de Sauveur du monde. Israël, en effet, peut rejeter Jésus comme son Messie; il ne peut l'empêcher d'être le don du Père au monde entier. Le discours de Jean-Baptiste confirme cette double dignité de Messie et de Fils que s'est attribuée Jésus, et rend une dernière fois Israël attentif au danger qui le menace, s'il refuse pour son Messie l'envoyé suprême, le Fils. En Samarie, Jésus se révèle ouvertement comme le Christ, ainsi qu'il l'eût fait, avec plus d'empressement encore, en Israël, s'il y eût trouvé l'accueil auquel il avait droit. Et de plus, auprès de ce peuple sama-

ritain, qui n'appartenait point à la théocratie, il rattache immédiatement à sa qualité de Christ (v. 25) celle de Sauveur du monde (v. 42). Enfin, en remettant le pied sur le sol israélite, il ouvre, par un second miracle, ce ministère galiléen, plus prophétique que royal, par lequel il va désormais préparer sa seconde manifestation messianique, celle qui s'est réalisée le jour des Rameaux. — Ce sont là les phases de la révélation de Jésus dans cette première partie. Le Messie national se présente; puis il s'efface, soit pour laisser paraître, aux yeux de la foi, le Sauveur du monde, soit pour se revêtir momentanément de la forme plus humble du prophète de Galilée.

Quant à l'attitude des hommes en face de cette révélation, à côté de la foi qui régnait seule dans le premier cycle, se montre maintenant l'incrédulité. C'est elle qui répond à Jésus dans le Temple (premier récit); c'est à elle que s'adresse l'avertissement sévère du Précurseur (dans le troisième). La foi, de son côté, se produit, sous deux formes variées, dans la conduite de Nicodème (second récit) et dans celle des Samaritains (quatrième). C'est ainsi qu'alternent les tableaux sombres et lumineux. Le cinquième récit, enfin, nous montre chez les Galiléens l'exemple d'une foi douteuse, qui, par la nature de son principe, les miracles, peut se changer soit en foi vivante, soit en incrédulité déclarée.

Cette première partie de l'évangile nous fait donc réellement assister à l'éclosion de la double révélation de Jésus comme Messie et comme Fils de Dieu (comp. XX, 30. 31), en même temps qu'à la naissance de la foi et de l'incrédulité, ces deux faits qui marchent de pair et se développent en corrélation constante avec celui de la révélation de Jésus.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

Pages

Préface . . . . . VII-XII

INTRODUCTION. 1-139

Chap. I. — *Considérations préliminaires* 1

Chap. II. — *L'authenticité* 12

I. Les faits 13

II. Résultats 45

III. Nature de la vraie preuve 51

Chap. III. — *L'apôtre saint Jean* 56

I. Vie de saint Jean 56

II. Caractère et aptitudes de saint Jean. 76

III. Rôle de saint Jean 79

Chap. IV. — *De la composition du quatrième évangile* . 83

I. Lieu et temps de la composition 83

II. But et caractère du quatrième évangile. 87

III. Plan et intégrité du quatrième évangile. 111

1. Plan 111

2. Intégrité 124

Chap. V. — *De la conservation du texte.* 127

I. Les manuscrits. 127

II. Les anciennes versions 131

III. Les Pères 134

IV. Considérations générales 134

Le titre de l'évangile. 140-142

LE PROLOGUE I, 1-18 143-219

Première section, v. 1-5 146

Deuxième section, v. 6-11 165

Troisième section, v. 12-18. 179

Pages

Considérations générales sur le prologue 220-265
i. L'intention du prologue. 220
ii. Le Logos 229
iii. La vérité et l'importance de la conception de la personne de Jésus dans le prologue. 247
PREMIÈRE PARTIE de l'évangile I, 19-IV, 54. . . . 266-520
Premier cycle I, 19-II, 11. 267-366
Première section : Les témoignages de Jean-Baptiste, I, 19-37 268
i. Premier témoignage, v. 19-28 269
ii. Second témoignage, v. 29-34 286
iii. Troisième témoignage, v. 35-37 313
Deuxième section : Commencements de l'œuvre de Jésus; naissance de la foi, I, 38-52 316
i. Premier groupe de disciples, v. 38-43 316
ii. Second groupe, v. 44-52 325
Troisième section : Le premier miracle; affermissement de la foi, II, 1-11 343
Deuxième cycle II, 12-IV, 54 366-518
Première section : Jésus en *Judée,* II, 12-III, 36 . . . 366
i. Jésus dans le Temple, II, 12-22 367
ii. Jésus à Jérusalem, II, 23-III, 21 392
iii. Jésus dans la campagne de Judée, III, 22-36 . . . 448
Deuxième section : Jésus en *Samarie,* IV, 1-42 471
i. Jésus et la Samaritaine, v. 1-26 473
ii. Jésus et les disciples, v. 27-38 496
iii. Jésus et les Samaritains, v. 39-42 507
Troisième section : Jésus en *Galilée,* IV, 43-54 509
Coup d'œil général sur la première partie . . . 518-520

ERRATA

Page 60, note, *au lieu de* Jean XXI, 25 *lisez :* Jean XIX, 25.
Page 94, dernière ligne, *au lieu de* IV, 2 *lisez :* IV, 3.
Page 101, ligne 11, *au lieu de* tout ce qui lui importe, c'est que...., *lisez :* il veut que.....
Page 102, note 1, *au lieu de* p. 307 *lisez :* p. 317.
Page 113, ligne 14, et p. 119, ligne 14, *au lieu de* VII, 1 *lisez :* VII, 2.
Page 125, ligne 14, *au lieu de* ch. IV *lisez :* ch. VI.
Page 223, lignes 19 et 22, supprimez les guillemets.
Page 253, ligne 19, *au lieu de* par le bien *lisez :* parle bien.
Page 382, ligne 21, *au lieu de* à ce mot *lisez :* de ce mot.

John, Gospel of, St. - Commentaries 11488
Bib.Lit
Comment(N.T.
John
Author Godet, F.
Title Commentaire sur Évangile de Saint John.
Vol.1.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED